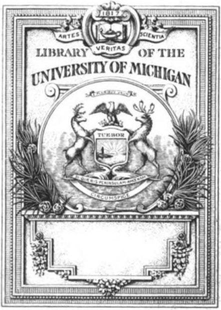
Theologische Studien und Kritiken

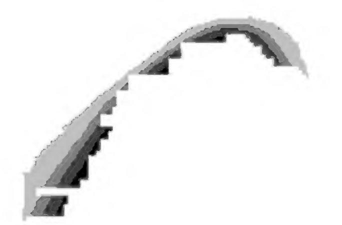
Digitized by Google



Digitized by Google

E
4
.T

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

1900.
Dreiundsiebzigster Jahrgang.
Erster Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1900.

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1900, erstes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1900.

Digitized by Google

Digitized by Google

Compl. sets
Oberlin Coll. Lib.
6-18-30
22090

Abhandlungen.

1.

Zu den zwei Texten der Apostelgeschichte.

Von

D. Dr. Blaß in Halle a./S.

Unsere Kenntnis des Textes β der Apostelgeschichte ist trotz der mannigfachen Quellen, die dafür vor und nach erschlossen worden sind, immer noch eine recht mangelhafte. Der Hauptzeuge D ist erstlich unvollständig, und zweitens giebt er die Form β nicht rein, sondern mit α vielfach kontaminiert; eine vollständige lateinische Wiedergabe dieses Textes giebt es erst recht nicht, sondern entweder nur Bruchstücke, oder, wo der Text vollständig ist, sehen wir eine noch viel stärkere Zumischung des Textes α, als sie sich schon in D findet. Andererseits indessen ist die Form β der Acta im Abendlande von einer ungemeinen Zähigkeit des Lebens gewesen, so daß auch die lateinische Vulgata manches davon bewahrt hat, und vollends zahlreiche einzelne Handschriften der Vulgata, wie der von S. Berger ans Licht gezogene Parisinus (p). In diese Klasse gehört nun auch eine irische Handschrift, das in Dublin befindliche, um das Jahr 807 geschriebene sogen. Book of Armagh. Einige besonders interessante Lesarten daraus hat bereits S. Berger mitgeteilt, woher sie auch in meiner kleineren Ausgabe stehen; eine vollständige Kollation der Acta aber wurde mir unlängst durch

Digitized by Google

die besondere Freundlichkeit des bekannten Orientalisten Professor Gwynn ermöglicht, der mir auch seine eigene Abschrift zur Erleichterung der Kollation zur Verfügung stellte. Ich möchte nun hier das Wesentlichste und Interessanteste aus dieser Kollation mitteilen, nicht etwa jede Kleinigkeit. Z. B. daß Apg. 1, 11 die Handschrift nicht quid statis hat, sondern quid hic statis, liefert meines Erachtens noch keine neue Lesart β für die griechischen *Πράξεις*, sondern das hic kann sich sehr wohl erst in den lateinischen Handschriften eingedrängt haben. Aber was nicht nur neu, sondern auch von einer gewissen, wenn auch noch so geringen Bedeutung für den griechischen Text ist oder sein kann, wird eine nach Umständen kürzere oder längere Erwähnung an dieser Stelle lohnen.

Die Kontroverse über den Ursprung der gesamten Form β ist, seitdem ich in diesen Blättern zuerst darüber schrieb, in mannigfachster Weise hin und her gegangen. Ich sehe es nicht als meine Pflicht an, auf alle laut werdenden Ansichten, die von der meinigen abweichen, zu reagieren. Wenn indes A. Harnack, sei es durch die Entdeckung der Athos-Handschrift, sei es durch Zahns Einleitung veranlaßt, aus der anfänglich eingenommenen zurückhaltenden Stellung [1]) nunmehr herausgetreten ist: so kann er vielleicht von mir eine Antwort verlangen. Das liefert also einen zweiten Teil dieses Aufsatzes; ich werde mich auch da bemühen, neben der Kontroverse die Sache etwas zu fördern.

I.

Kap. II, 22 *τοὺς λόγους τούτους*] *τ. λ. μου* nach Irenaeus; so b(ook of Armagh) verba mea; aber dann hunc Jesum. Kontamination von mea β und haec α, welches letztere in hunc überging? Verba mea indes stand schon V. 14; zu hunc Jesum vgl. 23. 32.

II, 29. Vor diesem V. schiebt b ein: Iterum dixit Petrus (Glosse).

V, 21 *ἀπέστειλαν εἰς τὸ δεσμωτήριον, ἀχθῆναι αὐτούς*], so

1) S. noch seine Anzeige in Theol. Lit.-Ztg. 1898, Sp. 171 ff., welche lebhaftes philologisches Interesse an der Frage und keinerlei Parteinahme bekundet.

Vulg. miserunt ad carcerem ut adducerentur; aber b miserunt ministros ad c., ut adducerent eos, = ἀπέστ. ὑπηρέται εἰς τὸ δ. ἀγαγεῖν αὐτούς. Da V. 22 οἱ δὲ ὑπηρέτας folgt, so hat diese Fassung in der That den Anschein des Ursprünglichen; der Wegfall des Objekts in *a* zog die Umwandlung des Infinitivs ins Passivum nach sich.

VII, 2 ff. Zu den indirekten Zeugen der großen Interpolation [1]) in diesen Versen gehört auch b. Die Handschrift hat V. 2 = vulg. und dem gew. griechischen Texte; dann aber folgt 3 et inde transmigravit illum in terra chaldeorum, et dixit ad illum: Exi de patria et de cognatione tua et de domu patris tui, et veni in terram quam tibi monstravero. (4) Tum cum exivit de terra caldeorum et habitavit in carran et inde postquam pater eius mortuus est transmigravit illum in terram istam cannan e. q. s. Insofern ist hier die Interpolation noch weiter gegangen als in dem gewöhnlichen Texte, als (außer dem Zusatze Cannan in 4) auch die Worte aus der Genesis erweitert sind (so E, August., al.); aber mit tum cum 4 Afg. scheint die ursprüngliche Fassung des großen erläuternden Zusatzes bewahrt (τότε D = dem gew. Text; ὅτε hatte ich dafür vorausgesetzt; indes τότε ὅτε ist noch besser). Der weitere Zusatz aber V. 3: et inde transmigravit illum in terra(m) Chaldaeorum, unsinnig wie er ist (denn Chaldäa war ja der ursprüngliche Wohnort), schließt sich an Charran V. 2 Ende ebenso an, wie das mit den gleichen Worten in 4 der Fall, nur daß daselbst noch postquam pater eius mortuus est nach inde eingeschoben ist, Worte, die nach der Pariser Handschrift (p) vielmehr in V. 2 ihre Stelle haben (ὄντι ἐν τῇ Μεσοποταμίᾳ ἐν X., μετὰ τὸ ἀποθανεῖν τὸν πατέρα αὐτοῦ). Wenn nicht Irenäus, der den reinsten Text bietet, Zeuge für V. 3 wäre, könnte man auf den Gedanken kommen, an V. 2 ὄντι . . ἐν Χαρράν direkt nach b anzuschließen: καὶ ἐκεῖθεν μετῴκισεν αὐτὸν εἰς τὴν γῆν ταύτην, ἐν ᾗ κτέ. (4). Vermissen würde man auch so nichts. Aber der gesamte Text in b zeigt in seiner Verwirrung, wie hier

1) S. m. II. Ausgabe der Acta p. 19 u. XIV f.

hin und her gewendet worden ist, eben wegen der sich eindrängenden Interpolationen [1]).

VII, 19 Ende ne vivificarentur] b mit masculi, = τὰ ἄρρενα E. Glosse; denn der Zusatz würde richtiger vorher bei βρέφη stehen.

VII, 42 convertit autem Deus (ἔστρεψεν δὲ ὁ θεὸς)] con. a. ab eis Deus b (vgl. c. a. se Deus ab eis die Bibel von St. Germain b. Berger Hist. de la vulg. p. 106), während C, f u. a. αὐτοὺς ὁ θ. geben. Verstehen würde man (nach f): τότε οὖν διέστρεψεν (pervertit f, vgl. 20, 30, Luk. 23, 2 u. s. w.) αὐτοὺς ὁ θεός, καὶ παρέδωκεν (ohne αὐτούς, welches in der That b hier ausläßt) λατρεύειν u. s. w.

VIII, 31 (der Eunuch) παρεκάλεσεν τὸν Φίλιππον ἀναβάντα καθίσαι σὺν αὐτῷ; dazu fügt b hinzu: ascendit autem et consedit et revolvit librum, = ἀνέβη δὲ καὶ ἐκάθισεν καὶ (oder καὶ καθίσας) ἀνέπτυξε τὸ βιβλίον (Luk. 4, 17, Lat. ebenso revolvit). Wenn das Ergebnis der Bitte eigens ausgedrückt wird, wie hier mit diesem Zusatze: ist es dann noch richtig, zur Bezeichnung der Bitte παρεκάλεσε im Aorist zu gebrauchen [2])? Indes hier kommt die Pariser Handschrift (p) zu Hilfe, die rogabat hat; setzen wir also für β παρεκάλει ein. Nun geht es V. 32 weiter: ἡ δὲ περιοχὴ τῆς γραφῆς, ἣν ἀνεγίνωσκεν, ἦν αὕτη. Nach dem Zusatze muß man unter dem Lesenden den Philippus verstehen, welcher diese Stelle wählte; bisher verstand man den Eunuchen, nach V. 28. 30; derselbe war also auf diese Stelle geraten. Beides ist möglich; auch das Imperfektum ἀνεγίνωσκεν ist nach b ganz richtig, weil Philippus unterbrochen wurde. Dann nach Citierung von Jes. 53, 7 f. V. 34: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ εὐνοῦχος τῷ Φιλίππῳ εἶπεν· Δέομαί σου, περὶ τίνος ὁ προφήτης λέγει τοῦτο; Zu ἀποκριθείς verweise ich selbst in meinem Kommentar auf 3, 12; auch 5, 8 ist ἀπεκρίθη von einer ersten Rede wenigstens

---

1) Der Codex Athous (s. unten S. 15) hat zu V. 4 ἐκ γῆς Χαλδαίων (was zur Interpolation gehört) das Scholion: ση(μείωσαι) ὅτι τὴν Χαλδαίων γῆν Μεσοποταμίαν καλεῖ. Das sollte bei V. 2 stehen.

2) Vgl. m. Gramm. S. 187.

Variante. Aber es ist doch überall bei ἀπεκρίθη zum mindesten so viel Gegenseitigkeit, daß der Anreiz zu der ersten Rede von der anderen Seite gekommen ist [1]). Wo ist nun hier, nach α, der Anreiz? Darin, daß Philippus aufgestiegen war, was indes in α auch nur indirekt bezeichnet ist, und nicht einmal unmittelbar vorher? Ich denke, dies ἀποκριθείς entscheidet für die Richtigkeit und Ursprünglichkeit des Zusatzes, der überdies (vgl. Luk. 4, 17 oben) ganz lukanisches Gepräge trägt. Man wird auch nicht einwenden wollen, daß es dann V. 35 heißt: ἀνοίξας δὲ ὁ Φ. τὸ στόμα αὐτοῦ, als liege darin, daß Philippus vorher weder gesprochen noch vorgelesen hätte. Denn 10, 34 eröffnet dieselbe Phrase Petrus' längere Rede, während derselbe auch vorher schon gesprochen hat, gleichwie Philippus hier (30), und eben der Beginn der längeren Rede wird damit bezeichnet (so auch 18, 14. Matth. 5, 2). Also b giebt β, und β ist wie gewöhnlich ausführlicher und klarer, oder vielmehr, β ist klar, und α ist unklar; denn wiewohl man aus τὸν Φίλιππον ἀναβάντα καθίσαι ein Φίλιππος als Subjekt zu ἀνεγίνωσκεν nehmen **kann**, so thut man es doch nicht. Aber auch diese Erscheinung, daß α kurz ist bis zur Unklarheit, ist nicht neu, und mag man den Lukas darum tadeln oder nicht, er hat die Abkürzung in α mitunter weiter getrieben, als wir gewünscht hätten.

IX, 29 ἐλάλει τε (Paulus in Jerusalem) καὶ συνεζήτει πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς. Hier hat die **Vulgata** (was auch ich leider bisher ignoriert habe): loquebatur autem (cum fügt b zu) gentibus, et disputabat cum Graecis. Das wäre die erste Heidenpredigt in den Acta. Aber ein Unterschied von β und α kann dies nicht sein, indem diese Abkürzung nicht nur unklar, sondern sinnwidrig sein würde; es gab auch in Jerusalem nicht gerade viele Heiden zu bekehren; also wird dies wohl interpolierte Lesart sein, der Hieronymus gefolgt ist.

XI, 29 disciputi autem qui erant Antiochiae b;

1) **Wilke-Grimm** unter ἀποκρίνω: „loqui incipio", sed semper ubi aliquid praecessit, sive dictum, sive factum, ad quod sermo referatur. Das stimmt wenigstens für Lukas, Markus, Johannes; ob für Matthäus, möge hier auf sich beruhen.

wird β sein, vgl. den nach anderen Zeugen von mir aufgenommenen Zusatz 12, 1 τῆς ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ nach ἐκκλησίας. Ich komme auf diese Stelle unten (in II, 2) zurück.

XVI, 12 ἦμεν δὲ ἐν ταύτῃ τῇ πόλει (Philippi) διατρίβοντες ἡμέρας τινάς. Vulgata (was ich wieder leider bisher nicht beachtet habe): eramus autem in hac urbe diebus aliquot, conferentes, für welches letzte Wort b confirmantes verbum domini setzt. Es ist klar, daß das auch in der Stellung abweichende conferentes nicht Wiedergabe von διατρίβοντες sein kann [1]); das entsprechende griechische Wort ist vielmehr συμβάλλοντες, s. Luk. 2, 19 vulg. Maria conservabat omnia verba haec, conferens (συμβάλλουσα) in corde suo; Apg. 4, 15 conferebant (συνέβαλλον) ad invicem (17, 18 ist mit disserebant übersetzt). Mit confirmantes verbum dei aber läßt sich wirklich nichts anfangen; vielmehr liegt der Verdacht nahe, daß confirm. aus confer. verdorben ist, zumal da jenes Verbum unlängst gestanden hat (V. 5). Was ist aber conferentes verbum Dei? Nun, wie Luk. 2, 19 συμβάλλουσα (scil. τὰ ῥήματα), heißt συμβ. τὸ ῥῆμα τοῦ κυρίου „erwägend das Wort des Herrn“, d. i. nicht etwa das Evangelium, sondern den durch das Traumgesicht empfangenen Befehl, den Makedoniern zu predigen (V. 10 ὅτι προσκέκληται ἡμᾶς ὁ θεὸς εὐαγγελίσασθαι τοὺς ἐν τῇ Μακ.). Man stelle sich die Lage des Paulus und seiner Gesellschaft in der wildfremden Stadt vor: sie finden keine Synagoge, keine Juden, kurz keine Anknüpfung; was konnte also Gott gemeint haben? Ich finde diese Lesart vortrefflich, so vortrefflich, daß ich Mühe habe zu begreifen, wie Lukas in der 2. Ausgabe für συμβ. κτέ. das farblose und nichtssagende διατρίβοντες hat setzen können. Er hat es indes auch nicht dafür gesetzt, da es doch eine willkürliche Annahme von mir war, daß β die Grundschrift des Lukas wiedergebe; man kommt mit dieser Annahme auch gar nicht durch, sondern muß so sagen:

---

1) Dagegen ist Wiedergabe davon estantz, was die altprovençalische Übersetzung Clédats hat; desgl. die Übersetzung im Gigas: demorati autem sumus in ipsa civitate diebus multis, und sogar die in d: fuimus in ista civitate demorantes dies aliquos.

β steht der Grundschrift näher als *α*, ist aber doch Abschrift daraus wie *α* [1]). Also man nehme dies als die Fassung der Grundschrift an [2]): *ἦμεν δὲ ἐν ταύτῃ τῇ πόλει διατρίβοντες ἡμέρας τινάς, συμβάλλοντες τὸ ῥῆμα τοῦ κυρίου*; hiervon wurden in *α* die letzten fünf Worte weggelassen. Mit der verschiedenen Fassung von 12 in *α* und *β* hängt übrigens die in 13 zusammen: *τῇ τε ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων ἐξήλθομεν κτέ. α, τῇ δὲ* (D, vulg., auch b) *κτέ. β*. Was aus dem *συμβάλλειν* schließlich hervorging und diesem entgegengesetzt wird, ist, daß sie am Sabbat den Versuch machen, am Flusse die Gebetsstätte etwaiger Proselyten zu finden. Ob hier *ἐδόκει προσευχὴ εἶναι* geschrieben wird (D, vulg.), oder *ἐνομίζομεν προσευχὴν ε.*, ist wohl einerlei; da indes *προσευχή* auch AB haben, so ist wohl *ἐνομίζομεν* samt der dritten Lesart *ἐνομίζετο* nichts als Erklärung zu *ἐδόκει*.

XVI, 13 für *ἐλαλοῦμεν* loquebamur hat b loquebantur = *ἐλάλουν*. Da der Erzähler gewiß nicht gepredigt hat, sondern dies dem Paulus und Silas überließ (vgl. 14), so könnte *ἐλάλουν* richtig scheinen, wenn nicht die Ergänzung des Subjekts etwas hart, und der Unterschied zwischen -mur und -ntur so gar gering wäre.

XVI, 32 fehlt in b das überflüssige *τοῦ θεοῦ* oder *τοῦ* (om. D) *κυρίου* nach *λόγον*, und in 38 das mehr als überflüssige *πρὸς αὐτούς*, dies wie in E, mit welcher Handschrift b schon vorher zusammenstimmte (s. zu VII, 19).

XVII, 18 *οἱ δὲ ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι*. Manche Lateiner, darunter auch b, ergänzen *οἱ δὲ* mit dicebant, was niemand für etwas anderes als Glosse halten wird; nämlich *λέγειν* steht schon zweimal in diesem Verse. Aber irridentes (dicebant) b ist von anderer Art und könnte *β* sein; dasselbe steht 2, 13 = *ἕτεροι (δια)χλευάζοντες ἔλεγον*. Vgl. unten 32, mit Beziehung auf dieselbe *ἀνάστασις* oder *Ἀνάστασις*. In den Worten

---

1) Wenn Herr Harnack (s. u., S. 159 Anm.) in dieser Modifikation meiner ursprünglichen Aufstellung eine „Sprengung der ganzen Hypothese" erblickt, so zeigt er damit, daß er den Bau nicht durchschaut und nicht weiß, was wirklich trägt und was nur vorläufige Ausfüllung war.

2) Oder auch als die vollständige Fassung von *β*? Die müßte dann in der Vulgata verstümmelt sein: das eine Partic. hatte das andere ausgetrieben.

der Spötter hat b gewählte Wortstellung, die sich öfter in b findet: *Ξένων δοκεῖ δαιμονίων καταγγελεὺς εἶναι*, und gleich wieder: *ὅτι τὸν Ἰησοῦν εὐηγγελίζετο καὶ τὴν Ἀνάστασιν* (in D fehlende Worte), vgl. 24, 17.

XVII, 19 *οὐ δυνάμεθα* mit anderen Handschriften der Vulgata und einigen griechischen Min.; dann aber doctrinam nach scire, = *οὐ δυν. γνῶναι τὴν διδαχήν, τίς ἡ καινὴ αὕτη ὑπὸ σοῦ καταγγελλομένη* (D für *λαλουμένη*), und nun nochmals doctrina, aber mit falscher Stellung der Wörter, so daß klar ist, wie hier Kontamination zweier Lesarten stattgefunden hat: — nova quae dicitur a te doctrina enim nova quaedam infers u. s. w. Die Vorwegnahme des *διό* im Hauptsatze empfiehlt sich sehr: VI, 3 *ᾔδεισαν γὰρ ἅπαντες τὸν πατέρα αὐτοῦ ὅτι Ἕλλην ὑπῆρχεν* (אABC *ὅτι Ἕ. ὁ πατὴρ α. ὑπ.*).

XVIII, 27 *συνεβάλετο πολὺ*, contulit multum Vulg., cont. multam consulationem (so) = *συνεβ. πολλὴν παράκλησιν* b. Glosse, oder Lesart *β*? D (und Syr. post.) hat mit anderer Stellung *πολὺ* (*πολὺν* D[1]) *συνεβ.*

XIX, 9 *τὸ καθ' ἡμέραν διαλεγόμενος ἐν τῇ σχολῇ* (*τινὸς* add. b, vgl. D u. s. w.) *Τυράννου*, dazu nach *β* (D al.) *ἀπὸ ὥρας πέμπτης ἕως δεκάτης* (*ἕως ὥρας δεκ.* nach Gigas). Den Zusatz hat auch b, aber usque ad horam VIII et decimam. Das ist vielleicht Korruptel; man könnte indes verstehen „bis zur achten, ja zur zehnten Stunde“. Daß *ὀγδόης καὶ δεκάτης* mißverständlich wäre, ist nur Schein: der 18. ist in diesem Griechisch *ὀκτωκαιδέκατος*. Und daß Paulus täglich regelmäßig fünf Stunden predigte und lehrte, ist etwas viel; man begreift eher drei, aus denen manchmal fünf wurden.

XIX, 15 (*ὑμεῖς δὲ τίνες ἐστέ;*) *Τίνες ἐστὲ οὐκ οἶδα* nach b (non novi); ebenso Cassiodor. 194 ignoro. Glosse?

XIX, 25 für *ἡ εὐπορία ἡμῖν ἐστιν* b quaesitio (acquis. vulg.) est nobis (diese Stellung auch Gig.) et substantia (= *ὕπαρξις*, 2, 45). Kann *β* sein, vielleicht noch mit *μεγάλη*, was statt *ἡ* zwei andere Lateiner bieten: *μεγάλη εὐπορία ἐστὶν ἡμῖν καὶ ὕπαρξις*, große Einnahme und großes Vermögen. Über die Wortstellung s. zu 17, 18.

XIX, 33 κατεβίβασάν τινα Ἀλέξανδρον gut b (vgl. oben zu 9); dann ὁ οὖν (ergo) Ἀλ. mit anderen lateinischen und griechischen Zeugen.

XIX, 40 nam et periclitamur hodie tanquam inquieti et tumultiossi (so) b; vgl. accusari quasi seditiosi hodie Gigas.

XXI, 26 guter Zusatz zu ἡ προσφορά: quam praecipit (d. i. -cepit) Moisses, = ἣν προσέταξεν Μωυσῆς, vgl. Luk. 5, 14 καθὼς προσέτ. M. (nach προσένεγκε).

XXII, 28 den Zusatz aus b habe ich schon in meiner kleineren Ausgabe aus dem cod. Dublin. ap. Bergerum angeführt.

XXIV, 17 (Rede des Paulus vor Felix) ἐλεημοσύνας ποιήσων εἰς τὸ ἔθνος μου παρεγενόμην καὶ προσφοράς. Vulg. für das letzte Wort oblationes et vota, b obl. et votum. Votum ist εὐχή, 18, 18; καὶ εὐχήν indes (wenn wir von b ausgehen) giebt keinen Sinn, sondern muß in κατ' εὐχήν emendiert werden. Dies ist dann auch sachlich zutreffend, sobald man annimmt, daß sich 18, 18 εἶχεν εὐχήν auf Paulus und nicht auf Aquila bezieht, und daß Paulus zwischendurch nicht in Jerusalem gewesen war. Dies letztere nun ist mir zweifellos, vgl. 19, 1 β; das erstere habe ich bisher nicht angenommen, sondern (aus f) dort als β-Text hergestellt — — σὺν αὐτῷ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας, ὃς εὐχὴν ἔχων ἐν Κεγχρεαῖς τὴν κεφαλὴν ἐκείρατο. Ein ernstliches Hindernis nun ist das qui des Floriac. nicht: man kann auch εὐχὴν δὲ ἔχων ohne arge Vergewaltigung des Lateiners schreiben, wenn dies durch sonstige Überlegung empfohlen wird. Der α-Text ist so zweideutig, daß die Beziehung auf Paulus Vertreter gefunden hat, und man kann sehr wohl mit dem Gelübde und dem für die Lösung von demselben nötigen Opfer (21, 26) Paulus' damals beabsichtigte Reise nach Jerusalem (18, 21) zusammenbringen, und ferner Jakobus' an Paulus nachmals gestelltes Gesuch, sich mit den vier Männern zusammen im Tempel reinigen zu lassen (21, 24 ff.). So verschwinden einige notorische Schwierigkeiten: daß das Scheren des Hauptes in Kenchreä überhaupt erwähnt wird — es war nicht unwichtig, wenn Paulus es that, aber wenn Aquila, wozu die Erwähnung? —, und daß nachher Paulus sich im Tempel mit den vier Männern zusammen reinigen läßt, was er, wie es

scheint, doch nicht nötig hatte, wenn er nur die Kosten für die anderen trug. Die Reinigung kommt auch 24, 18 nochmals vor (*ἐν αἷς εὗρόν με ἡγνισμένον ἐν τῷ ἱερῷ*). Lukas freilich hätte etwas deutlicher sein können.

XXV, 24 ff. Rede des Festus, deren starke Erweiterung in *β* ich aus dem cod. Dublin. ap. Berg. = b bereits in meiner kleineren Ausgabe mitgeteilt habe. Aber eine kleine Erweiterung hat außerdem der Anfang: *Ἀγρίππα βασιλεῦ καὶ πάντες οἱ συμπαρόντες ἡμῖν ἄνδρες Ἰουδαῖοι*. In der That, den Juden gilt die ganze Rede, wiewohl auch Heiden zugegen waren; wenn Festus am Schlusse (V. 26) sagt: *διὸ προήγαγον αὐτὸν ἐφ' ὑμῶν καὶ μάλιστα ἐπὶ σοῦ, βασιλεῦ Ἀγρίππα, ὅπως .. σχῶ τί γράψω*, so sind wieder nur die Juden gemeint, welche allein zur Belehrung des Statthalters über diesen, das jüdische Gesetz betreffenden Fall imstande waren.

XXVII, 20 *καὶ μήτε ἡλίου μήτε ἄστρων ἐπιφαινόντων*. Vollständiger b *μήτε ἡλίου μήτε σελήνης μήτε ἄστρων*; in Lukas' Art, Luk. 21, 25 *σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις*.

XXVIII, 10 Hübscher in der Wortstellung (s. zu 17, 18; 19, 25) b: *οἳ καὶ πολλαῖς ἡμᾶς τιμαῖς ἐτίμησαν* [1]), st. *τ. ἡμᾶς ἐτίμ.* vulg. Gig. und *τ. ἐτίμ. ἡμᾶς* griechische Handschriften.

XXVIII, 11. Cui erat insigne Castorum = <*ᾧ ἦν*> *παράσημον Διοσκούρων* Vulg.; gern wird Castorum in castrorum verdorben. In b aber steht: cui erat insigne castrorum paras se modios XX chorus; bei chorus ein Verweisungszeichen, und mit diesem am Rande: chororum. Wie hoch steht doch unsere Gelehrsamkeit über der der armen Iren des 9. Jahrhunderts!

II.

Soweit die neuen Thatsachen, welche, insoweit sie neue Bestandteile des Textes *β* kennen lehren, bei diesen wieder dasselbe Verhältnis zu *α* zeigen, wie wir es gewohnt sind: in *β* mehr Worte, aber auch mehr Sinn, in *α* weniger Worte, aber manchmal dadurch auch weniger Sinn. Und wer wollte bei den Acta nicht mit Platons Spartaner sagen (Gesetze IV, 721 C): *Πρὸς μὲν τοῦ*

---

1) Vgl. Gramm. S. 282.

Λακωνικοῦ τρόπου τὸ τὰ βραχύτερα ἀεὶ προτιμᾶν· τούτων μέντοι τῶν γραμμάτων εἴ τις κριτὴν ἐμὲ κελεύοι γίγνεσθαι, πότερα βουλοίμην ἂν ἐν τῇ πόλει μοι γεγραμμένα τεθῆναι, τὰ μακρότερ' ἂν ἑλοίμην? Aber nein, Prof. Ramsay sagt ja ganz im Gegenteil: „Der allgemeine Eindruck, den beinahe jeder aus dem Lesen des westlichen Textes gewinnen wird, ist ein Gefühl tiefer Dankbarkeit im Interesse guter Litteratur, daß Lukas noch einen anderen Text geschrieben hat.“ Das ist indes befangenes Urteil. Eine unbefangene Jury, am liebsten von Leuten, die die Acta vorher noch gar nicht kannten, würde, des bin ich sicher, für den längeren und deutlicheren Text sein; das wird auch einmal die allgemeine Stimme werden, wenn die Leute Zeit gehabt haben, ihre Vorurteile abzulegen.

Soweit sind wir nun noch nicht, und in den Sitzungsberichten der Kgl. Preußischen Akademie zu Berlin (1899, XI, S. 150—176; XVII, S. 316—327) stehen zwei Aufsätze von Herrn A. Harnack, nach des Verf. Meinung gegen die Echtheit von *β* entscheidend, wenn sie auch im wesentlichen nur zwei einzelne Punkte aus der ganzen langen Reihe betreffen. Indes nicht etwa der „Montanist“ Corssen's ist nach H. Urheber des verfälschten Textes; der ist nicht nur tot (er lebte nämlich nie), sondern auch begraben, und jetzt wird nicht um das Ende des 2. Jahrhunderts der Verf. von *β* gesucht, sondern im Anfang desselben, so daß nach Herrn H.s eigenen Datierungen vielleicht nur zehn Jahre zwischen der Entstehung der Acta und ihrer Umarbeitung liegen. Denn den Lukas läßt er zwischen 78 und 93 schreiben, für den Text *β* aber gestattet er uns schon das erste Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts. Nachdem nämlich durch E. v. d. Goltzs Verdienst der Codex Athous der Acta und Briefe ans Licht gezogen ist, welcher das bestimmte Zeugnis liefert, daß wie D in Apg. 15, 20. 29 auch Irenäus hatte (der echte griechische, nicht bloß unser lateinischer), so müssen ja freilich diese Lesarten über die Mitte des 2. Jahrhunderts zurückgehen. Und nicht bloß die an diesen beiden Stellen: denn der lateinische Irenäus citiert eine ganze Masse mehr, und dessen durchgängige Identität mit dem griechischen ist jetzt mehr als bloß wahrscheinlich. Aber gewissermaßen erscheint nun Act. XV als der

stärkste Punkt in β — denn auch Porphyrios in seiner Streitschrift gegen die Christen, wie ihn Eusebius in der Gegenschrift citierte, las nach dem Athous ebenso [1]) —, und andererseits giebt doch mein Freund Th. Zahn, trotz seiner im übrigen rückhaltlosen Zustimmung zu meiner „Hypothese", gerade diesen einen Punkt als unhaltbar preis; es ist also sehr begreiflich, daß Herrn H.s erster Angriff hierauf gerichtet ist. Ich setze nun zunächst die Stellen in beiden Fassungen her, und übersetze sie gleich.

V. 19 f., Rede des Jakobus.

β	
Διὸ ἐγὼ τὸ κατ' ἐμὲ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀλλ' ἢ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων, τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ αἵματος, καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέροις μὴ ποιεῖν [2]).	*Διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀλλ' ἢ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων, τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος.*
„Darum beschließe ich, an meinem Teile, daß man, denen die aus den Heiden zu Gott sich bekehren, nicht Unruhe mache, sondern nur ihnen schreibe, daß sie sich enthalten von den Unreinigkeiten, nämlich von den Götzen, und von Hurerei, und vom Blut, und daß sie, was sie nicht wollen, daß ihnen selbst geschehe, andern nicht thun."	„Darum beschließe ich, daß man denen, die aus den Heiden zu Gott sich bekehren, nicht Unruhe mache, sondern nur ihnen schreibe, daß sie sich enthalten von den Unreinigkeiten, nämlich von den Götzen, und von Hurerei, und vom Erstickten, und von Blut".

---

1) Porphyrios lebte und schrieb in Rom (H.); also daß er den westlichen Text benutzte, ist eigentlich selbstverständlich.

2) Harnack giebt einen unmöglichen Text als den für β „wohl ursprünglichen": *θέλουσιν* und dann doch *ποιεῖτε*, nach D (aber faciant Ir.,

V. 28 f. (Brief der Apostel und Ältesten.)

Ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν, μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες, ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων

β	α
καὶ αἵματος καὶ πορνείας, καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέροις μὴ ποιεῖν, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε, φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι. [ἔρρωσθε.]	καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας, ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. ἔρρωσθε.

„Denn es hat gefallen dem heiligen Geiste und uns, euch keine Beschwerung mehr aufzuerlegen, denn nur diese nötigen Stücke, daß ihr euch enthaltet

β	α
von Götzenopfer, und von Blut, und von der Hurerei, und daß ihr, was ihr nicht wollt daß euch geschehe, Andern nicht thut: von welchen, so ihr euch bewahret, werdet ihr wohl fahren, unter der Hut des heiligen Geistes."	von Götzenopfer, und von Blut, und von Erstícktem, und von Hurerei: von welchen, so ihr euch bewahret, werdet ihr wohl fahren (recht thun?). Gehabt euch wohl."

Zuerst ein paar Kleinigkeiten. Das etwas auffallende ἔδοξεν τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν V. 28 findet, wie G. Salmon (wenn ich mich recht erinnere) gesehen, seine Erklärung in V. 7 β: ἀναστὰς Πέτρος ἐν πνεύματι ἁγίῳ εἶπεν. Sodann: ist εὖ πράξετε (-ατε CDHL) V. 29 das attische, dem N. T. sonst fremde, aber in diesem schön stilisierten Briefe passende, intransitive εὖ πράττειν, wie man es auch in die Überschrift der Briefe setzte? Nach β doch wohl, da der Zusatz φερόμενοι κτέ. nur zu diesem Sinne gut paßt. Nach α dagegen könnte man es auch = καλῶς ποιεῖν verstehen, indem πράττειν statt ποιεῖν auch 16, 28 gebraucht ist.

ποιεῖν Athous). Dieser Text bietet ihm dann auch ein Argument gegen die Echtheit des Zusatzes. (Ποιεῖτε stammt aus V. 29, wo es Variante ist; s. u.)

Dies ist also nicht ganz klar; aber daß *αἵματος ἀπέχεσθαι* heißt „sich des Blutgenusses enthalten", und niemals „des Blutvergießens", ist gänzlich klar, mir und meinen Kollegen wenigstens, mit denen ich die Sache besprach, und denen Harnacks Behauptung, daß „Blutvergießen" gemeint sei, als höchst verwunderlich auffiel. Ja, aber Pacianus hat es so verstanden. Tant pis pour lui; ich neide niemandem diesen Vorgänger. Tertullian hat es so verstanden. Nein, so verdreht, als Rhetor; wie er es verstand, hat er wenigstens nicht unterlassen anzudeuten: interdictum enim sanguinis multo magis humani intellegemus (de pudic. c. 12). Nämlich er will dort die Fleischessünden auf eine Stufe mit dem Morde und Götzendienste bringen, wie sie schon (s. c. 5) im A. T. gestellt worden seien; ist nun laut dem neutestamentlichen Verbote schon das Tierblut heilig, dann vollends (multo magis) das Menschenblut. Ob Cyprian so verstanden hat, der nur citiert, nicht erläutert, möge unerörtert bleiben; las er aber in seinem Texte wirklich, was die alten Ausgaben und Cod. M bieten: sanguinis effusione, so hat er gewiß so verstanden, aber entschuldbarerweise, und es ist hier eine interpolierende Erklärung im Spiele, die auch die Übersetzung von *εἰδωλοθύτων* mit idololatria bei Cyprian hervorgerufen hat (sacrificiis Tertullian). Für uns ist es hier einerlei, wie diese Leute, die keine Griechen waren, verstanden oder mißverstanden; der Verf. von Act. *β* dagegen war ein Grieche, und konnte nicht so verstehen, noch von andern dies Verständnis erwarten. Wollte er den Text in diesem Sinne verfälschen, so war es ihm leicht *τῆς ἐκχύσεως τοῦ αἵματος* oder *τῆς αἱματεκχυσίας* zu schreiben, wie der Interpolator bei Cyprian, oder aber *φόνου* statt *αἵματος*: *Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι* Aristophanes (Ran. 1030), und im N. T. Röm. 1, 29 u. f.[1]).

Also wer *αἵματος ἀπέχεσθαι* in *α* oder *β* anders als vom Blutgenusse versteht oder verstand, der versteht oder verstand falsch.

---

1) H. kommt auf den Punkt in einer Anm. ganz am Schlusse des zweiten Aufsatzes zurück, ohne indes seine unhaltbare Stellung haltbarer machen zu können.

Auf dies falsche Verständnis aber baut Herr H. seine ganze Konstruktion über die Herkunft des β-Textes. Ja, weshalb hat aber dann der Mann in β die *πνικτά* ausgelassen, außer um dies Mißverständnis zu ermöglichen? Möglich wurde dasselbe allerdings erst durch die Auslassung der *πνικτά*; aber aus der Folge ohne weiteres eine Absicht zu machen, ist doch ein komisches Ding. Überflüssig aber waren die *πνικτά*, nach *αἷμα*; denn das Verbot der *πνικτά* in Lev. 17, 13 ist nur durch das noch in dem Tiere enthaltene Blut motiviert. Wollte man kleinlich sein, mußte man auch die *θνησιμαῖα* u. s. w. hinzufügen (vgl. unten); wollte man jede Kleinlichkeit vermeiden, waren auch die *πνικτά* wegzulassen. Also dergleichen konnte in einer Ausgabe wegfallen und in der anderen bleiben; denn daß ich richtiger zu thun glaube, die beiden Ausgaben auf eine Linie zu stellen, als Abschriften aus einem gemeinsamen Uroriginal, welches Lukas nicht weggab, sondern für sich behielt, habe ich oben schon gesagt. Ich komme später auf die Auslassung der *πνικτά* noch zurück.

„Aber der W-Text ist unverständig und unverständlich, wenn auf das Verbot des Blutgenusses die goldene Regel folgt" (H. S. 161). Also Folgendes ist unverständig und unverständlich, was nicht in den Acta steht, auch nicht aus den Acta abgeleitet ist (wie Herr H. das Gegenteil behaupten kann, S. 160 Anm., weiß ich nicht), sondern in den Pseudo-Clementinen vorkommt, aber denselben Inhalt wie die Stelle in Act. β breiter wiedergiebt (Homil. VII, 4, in einer Predigt des Petrus an die Heiden): *ἔστι δὲ τὰ ὑρέσκοντα τῷ θεῷ τὸ αὐτῷ προσεύχεσθαι — —· τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι* (= *εἰδωλοθύτων*)· *νεκρᾶς σαρκὸς μὴ γεύεσθαι* (= *θνησιμαίων*, morticinorum, gefallenes Vieh, Lev. 17, 15; nicht Acta)· *μὴ ψαύειν αἵματος· ἐκ παντὸς ἀπολοίεσθαι λύματος* (Lev. 17, 15 f.)· *τὰ δὲ λοιπὰ ἑνὶ λόγῳ, ὡς οἱ θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι, καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ὁμοίως — —· ἅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ βούλεται καλά, τὰ αὐτὰ βουλευέσθω τῷ πλησίον* (Luk. 6, 31. Matth. 7, 12), was dann nach *μὴ φονεύειν μοιχεύειν κλέπτειν* ausgeführt wird [1]). Das ist judenchrist-

1) Vgl. VII, 8; VIII, 19. Recogn. IV, 36. Während sonst die Be-

lich und in der Grundlage jüdisch; ein großer Fortschritt zeigt sich in den Acta, daß nicht die *μοιχεία* unter die goldene Regel stillschweigend oder ausdrücklich subsumiert wird, sondern statt ihrer die *πορνεία* vorher bei den Unreinigkeiten der Heiden steht [1]. Nach H. aber hat der Interpolator die Enthaltung von Mord unter die „nötigen Stücke" gerechnet, und die Subsumierung dieses selbstverständlichsten aller Stücke unter die goldene Regel ist ihm nicht eingefallen. Jeder Interpolator ist ja, das wissen wir lange, ein jeder Dummheit fähiges Geschöpf — der Phantasie.

Also, wie ich die Sache auffasse und stets aufgefaßt habe (vgl. m. Kommentar): Jakobus scheint einen alten Katechismus jüdischen Ursprungs benutzt und verbessert zu haben; den ersten, auf Gott bezüglichen Teil ließ er natürlich weg, und Lukas hat dann nach der Ausgabe *α* auch den 3. weggelassen. Der zweite, über die Unreinigkeiten, ist in *β* noch mehr gekürzt als in *α*; wie er in dem Briefe lautete, aus dem Lukas ein Excerpt giebt, wissen wir nicht; aber hoffentlich haben die Verf. christlichen Takt bewiesen und haben von den *θνησιμαῖα* und *θηριάλωτα* (Lev. 17, 15; Pseudo-Clem. Homil. VII, 4. 8; VIII, 19) geschwiegen, wie die Apokalypse von ihnen und vom *αἷμα* schweigt, und Paulus desgleichen. Der hätte nämlich nach Harnack von den Blutwürsten reden müssen, wenn er das Dekret gekannt hätte, und da er davon schweigt, so ist das Dekret — nicht unecht, so weit geht H. nicht, aber aus etwas späterer Zeit. Ich habe mit gutem Grunde Blutwürste statt Blut gesetzt; denn eine andere Form des Blutgenusses kam meines Wissens bei den Griechen und Römern so wenig wie bei uns vor, und die Blutwurst hatte damals keine größere Wichtigkeit als jetzt. Von der schwarzen Suppe der Spartaner darf ich wohl hier schweigen. Nun, um Harnacks Forderungen an

---

ziehung auf Blutgenuß deutlich ist (VII, 8 — — *θηριαλώτων*, *αἵματος μὴ μεταλαμβάνων*), fällt VIII, 19 (Rede Gottes an die Dämonen) *αἷμα χέων ἢ σαρκὸς νεκρᾶς γευόμενος* auf. <*Μὴ ἐκ*>*χέων* (Lev. 17, 13)?

1) *Τῶν ἀλισγημάτων τῶν ἐθνῶν* lasen in den Acta (20) der Verf. der Constit. apostol. VI, 12 (p. 171 Lag.) und Methodius S. 296 f. ed. Bonwetsch. Das ist wohl richtiges Verständnis — man muß Komma hinter *ἀλισγημάτων* setzen —, aber kaum richtiger Text, da *ἐθνῶν* schon V. 19 voraufgeht.

Paulus Genüge zu thun, interpoliere man einmal in Gal. 2, 12 so: *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, καὶ ἵνα διδάσκωμεν τὰ ἔθνη ἀπέχεσθαι τοῦ αἵματος* (er soll gar nicht einmal *τῶν ἀλλάντων* oder *ἀλλαντίων* sagen) *καὶ τῶν πνικτῶν καὶ τῶν θνησιμαίων*. Oder Gal. 5, 19: *φανερὰ δέ ἐστι τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστιν πορνεία* (Apg. 15, 20. 29), *ἀσέλγεια, εἰδωλολατρεία* (Act. l. c. *εἰδώλων, εἰδωλοθύτων*), *φαγεῖν αἷμα, φαγεῖν πνικτά, φαγεῖν θνησιμαῖα, φαρμακεία, ἔχθραι κτέ.* Oder in der Apokalypse (2, 20): *πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ αἷμα καὶ πνικτὰ καὶ θνησιμαῖα.* Wo man diese Dinge hinzusetzen versucht, sie geben einen abscheulichen Flecken, und man wischt geschwind wieder weg. Herr H. aber begeht nebenbei hier einen zweiten Übersetzungsfehler, indem er mit Bezug auf Gal. 2, 5 von einer „Auflage" redet, also *οὐθὲν προσανέθεντο* als „legten nichts weiter auf" versteht. Wenn er meinen Kommentar nicht benutzen mag, so unterrichte er sich doch aus dem Lexikon, was *ἀνατίθεμαι* und *προσανατίθεμαι* bedeutet: „über etwas zu Rathe ziehen, mit einem andern überlegen"; auf diese Beschränkung nämlich ist Paulus ohne Beratung eingegangen, weil auch das Blutessen aus Rücksicht auf die jüdischen Mitchristen ohne alle Frage unterbleiben mußte. Der größte Fehler Harnacks ist der, daß er in den vier Verboten das Wesentliche des ganzen Briefes erblickt: „um der vier Dogmen willen ist der Brief geschrieben" (S. 167). Lukas sagt V. 31 von den Antiochenern: *ἀναγνόντες δὲ ἐχάρησαν ἐπὶ τῇ παρακλήσει.* Nach Herrn H. war der Trost der, daß ihnen nun die Blutwürste und die in der Schlinge gefangenen Vögel feierlichst verboten waren, nicht etwa der, daß sie von der Beschneidung und dem gesamten jüdischen Gesetze entbunden wurden, von wo ja der Streit seinen Ausgang genommen hatte (V. 1), nicht von den Blutwürsten und auch nicht von den erdrosselten Vögeln. Paulus wird gerade im Galaterbriefe wirklich allem gerecht, was auf Grund des Dekrets von ihm verlangt werden konnte, nur von den Kleinigkeiten abgesehen. Denn nicht nur Götzendienst und Hurerei kommen vor, sondern auch die goldene Regel, wenn auch mit anderen Worten (G. 5, 14): *ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε κτέ.*

Was im übrigen H. gegen den β-Text in 15, 20 und 29 vorbringt, erledigt sich leicht. Wäre sie positiv gefaßt, wie im Galaterbriefe und in den Homilieen, so würde nicht fortgefahren werden können (29): ἀφ' ὧν διατηροῦντες κτέ; wie es thatsächlich ist, kann in ὧν ebenso τὸ ποιεῖν ἑτέροις ὅσα κτέ. mitzusammengefaßt sein wie die εἰδωλόθυτα und die beiden anderen Stücke. Denn was bei diesen ἀπέχεσθαι, ist bei ποιεῖν das μή, und in dem Schlußsatze ἀφ' ὧν διατηροῦντες κτέ. das διατηροῦντες. Was aber die Variante ποιεῖτε statt ποιεῖν betrifft (nicht D, aber Cypr., p, auch der lat. Irenäus, während für den griechischen auf Grund des Athous aus den Angaben v. d. Goltzs nichts ersichtlich ist), so hängt diese Lesart sicher mit der Schreibung oder Aussprache ἀπέχεσθε für —θαι zusammen, indem diese Aussprache schon in Irenäus' Zeit allgemein war. — Herr H. verlangt endlich die goldene Regel, wenn sie echt sein sollte, auch in β 21, 25: mit welchem Rechte? Nicht einmal da soll Lukas in β so abkürzen dürfen, wie er es in α von Anfang an gethan?

Ich habe im Vorstehenden gänzlich ignoriert, daß mein Freund Th. Zahn zum Teil dasselbe sagt wie Herr Harnack. Worin die beiden übereinstimmen, das, sollte man meinen, müßte doch wirklich wahr sein, indes jede Regel hat ihre Ausnahmen. Da nun H. der später Schreibende ist, so steckt Z. in H., und ich durfte wirklich den ersteren so ignorieren, wie ich gethan. Auch auf Hilgenfeld beruft sich H. für dieses und jenes: wiewohl doch im allgemeinen Hilgenfeld sogar viel weiter geht als ich. Ich verteidige α mit allen Kräften, wofür die Herren in Berlin mir eigentlich dankbar sein sollten, zumal da die Verteidigung nicht immer leicht ist; Hilgenfeld dagegen nimmt Bornemanns These auf und erklärt, auch gerade für c. XV, die Form α mit dem Ambrosiaster für ein Werk griechischer „Sophisten" oder vielmehr „Grammatiker". Ich kann das nicht glauben, weil es mir unmöglich scheint, daß irgendwelche Sophisten oder Grammatiker für ihr Werk der Verfälschung den gesamten Orient so früh und so gänzlich erobert haben könnten; aber die Berliner sollen doch nicht meinen, daß alle Welt für die Vorzüge von β so blind sein und bleiben werde, wie sie selber. Für die hier behandelten Stellen

sowie für 21, 25 fällt nach Hilgenfelds Annahme das *καὶ πνικτῶν* als Interpolation, und doch sieht dieser Zusatz wahrhaftig nicht nach einem Grammatiker oder Sophisten aus, sondern eher nach einem Juden oder Freunde der Juden oder vielmehr nach dem in der editio A(ntiochena), die für Syrien, Palästina u. s. w. bestimmt war, mit Recht die Juden etwas mehr als in der R(omana) berücksichtigenden Lukas. Im Evangelium zeigt sich das Verhältnis der beiden Ausgaben, die ich auch hier entsprechend annehme, an verschiedenen Stellen genau in gleicher Weise[1]). Indes gehe ich darauf hier nicht weiter ein; auch soll Hilgenfelds lateinische Ausgabe, die ich durchaus nicht bloß um ihres bemerkenswert guten Lateins willen mit Freuden begrüßt habe, kein Objekt meiner Polemik bilden; ich kehre vielmehr zu Herrn Harnack zurück.

Harnacks zweiter Aufsatz, der bezeichnenderweise mit der petitio principii bezüglich sämtlicher Zusätze beginnt und davon „ausgeht", beschäftigt sich wesentlich mit XI, 27. 28, der Stelle mit dem vereinzelten „wir", die Herrn B. Weiß großes Kopfzerbrechen gemacht hat und wirklich des Schweißes der Edlen wert ist, damit man sie und ihr Zeugnis für den antiochenischen Verfasser und gegen die Spaltung der Akta nach „wir" und „sie" endlich loswerde und weiter träumen könne.

β

Ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις κατῆλθον ἀπὸ Ἱεροσολύμων προφῆται εἰς Ἀντιόχειαν· ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις. συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν, ἔφη εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος, σημαίνων[2]) *διὰ τοῦ πνεύματος λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι ἐφ᾽ ὅλην τὴν οἰκουμένην,*

α

Ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις κατῆλθον ἀπὸ Ἱεροσολύμων προφῆται εἰς Ἀντιόχειαν· ἀναστὰς δὲ εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος ἐσήμανεν διὰ τοῦ πνεύματος λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι ἐφ᾽ ὅλην τὴν οἰκουμένην, ἥτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου. τῶν δὲ μαθητῶν καθὼς

---

1) S. meine Ausg. des Evang. p. XLII. XLIX.

2) In p, dessen Lesarten ich nur mit Auswahl angegeben habe, steht, so wie Herr Harnack voraussetzt: surgens unus ex his, qui significabat.

ἥτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου. οἱ δὲ μαθηταί[1]*), καθὼς εὐποροῦντο, ὥρισαν ἕκαστος αὐτῶν εἰς διακονίαν πέμψαι τοῖς κατοικοῦσιν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοῖς.*

„In denselbigen Tagen kamen Propheten von Jerusalem gen Antiochien; es war aber große Freude. (28) Als wir aber versammelt waren, redete einer unter ihnen, mit Namen Agabus, und deutete durch den Geist eine große Theuerung, die da kommen sollte über den ganzen Kreis der Erde; welche geschah unter dem Kaiser Claudius. (29) Die Jünger aber, nach dem sie vermochten, beschlossen ein jeglicher zu senden eine Handreichung den Brüdern, die in Judäa wohneten."

εὐπορεῖτό τις, ὥρισαν ἕκαστος αὐτῶν εἰς διακονίαν πέμψαι τοῖς κατοικοῦσιν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοῖς.

„In denselbigen Tagen kamen Propheten von Jerusalem gen Antiochien. (28) Und einer unter ihnen, mit Namen Agabus, stand auf, und deutete durch den Geist eine große Theuerung, die da kommen sollte über den ganzen Kreis der Erde; welche geschah unter dem Kaiser Claudius. (29) Aber unter den Jüngern beschloß ein jeglicher, nach dem er vermochte, zu senden eine Handreichung den Brüdern, die in Judäa wohneten."

Herr Harnack hat hier scharf etwas gesehen: in *β* ist zwischen 28 und 29 keine rechte Folge; denn weshalb heißt es nicht: wir schickten? Nun ist zwar zwischen diesen beiden Versen durchaus kein zeitlicher Anschluß, sondern eine gehörige Lücke: 28 geht unter Gaius Cäsar vor, 29 unter Claudius. Der Erzähler also bedarf sowohl nach *α* wie nach *β* unserer Nachsicht dafür, daß er diese Lücke nicht gehörig hervorhebt: es müßte denn sein, daß *β* in 28 Ende. 29 schlecht erhalten ist. Nämlich der Floriacensis, unser reinster Zeuge, fehlt hier; auf D aber ist nie genauer Verlaß in Bezug auf ungemischten Text, und auf den Gigas und die anderen erst recht nicht. Aber das gute Glück hat wenigstens gewollt, daß ein Zeuge achtbaren Alters, das Book of Armagh (oben I), in V. 29 den Zusatz *οἱ ἐν Ἀντιοχείᾳ* zu *μαθηταὶ* erhalten hat, und damit gewinnen wir das Verständnis wenigstens dafür, weshalb es nicht

1) Vgl. indes unten.

ἡμεῖς δέ heißt. Der Schriftsteller wollte zu τοῖς κατοικοῦσιν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοῖς den Gegensatz ausdrücken, und setzte darum οἱ ἐν Ἀντιοχείᾳ; hiermit hätte sich ἡμεῖς allenfalls vertragen können, war aber doch nicht mehr die natürliche Ausdrucksweise; also nun 3. Person. So erklärt sich β; α aber so: ἐν Ἀντιοχείᾳ wurde weggeschnitten; jetzt war auch ἡμῶν nicht mehr hübsch, und ἡμῶν συνεστραμμένων überhaupt überflüssig; desgleichen überflüssig die Bezeichnung der Freude, und so kam der kürzere, aber nicht bessere Text α zustande. Man schreibe danach in β so und übersetze entsprechend: ἥτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου· οἱ δὲ μαθηταὶ οἱ ἐν Ἀντιοχείᾳ — ὥρισαν — εἰς διακονίαν πέμψαι τοῖς κατοικοῦσιν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοῖς.

„Welche geschah unter dem Kaiser Claudius; die Jünger in Antiochien aber — beschlossen — zu senden eine Handreichung den Brüdern, die in Judäa wohneten."

Das ist es, was ich über die Stelle zu sagen habe; wie Harnack von einem Schlusse zum anderen gelangt: daß ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις unecht sei, und συνεστραμμένων unecht, ἡμῶν aber aus αὐτῶν korrumpiert (welches αὐτῶν zwar wegen der ungeheueren Zweideutigkeit äußerst dumm war, aber nach dem oben Gesagten natürlich innerhalb der unendlich weiten Dummheitsgrenze des „Interpolators"): das brauche ich hier nicht zu wiederholen. Wer sich von dieser Beweisführung überzeugen lassen will, den kann ich nicht hindern; bei anderen ist keine Gefahr. Herr H. hat sich die Mühe gegeben, nachzuweisen, daß sowohl der Zusatz ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις als auch der den Satz beginnende Gen. abs. συνεστραμμένων ἡμῶν in der Art der Zusätze β sei — was niemand bestreitet —; aber den Nachweis hat er nicht erbracht, daß beides nicht in der Art des Lukas sei, was doch allein entscheiden konnte. Dieser Nachweis läßt sich auch nicht führen, wohl aber ganz leicht der umgekehrte. Luk. 1, 12 καὶ ἐταράχθη Ζαχαρίας ἰδών, καὶ φόβος κτέ. 21 καὶ ἐθαύμαζον ἐν τῷ κτέ. 29 ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη κτέ. 58 καὶ συνέχαιρον αὐτῇ. 63 καὶ ἐθαύμασαν πάντες. 65 καὶ ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος. Apg. 8, 8 χαρά τε μεγάλη ἐγένετο. U. s. w.; das alles zeigt den Lukas (wen sonst?), aber καὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο 22, 9 und ἦν δὲ πολλὴ

ἀγαλλίασις hier zeigt den Interpolator, welcher „Stimmungsberichte einschiebt". Wenn aber H. zum Beweise des sekundären Charakters der Zusätze sich auf 8, 5 als beweisende Stelle beruft, wo ich „wohlweislich" bestritte, daß die Worte ὡς δὲ ἤκουον .. πάντες dem W-Texte angehörten, und in ihnen eine spätere Entartung sähe, so stellt er die Thatsachen nicht richtig dar. D¹ hat hier: ὡς δὲ ἤκουον πᾶν οἱ ὄχλοι (omnis turbae d) προσεῖχον τοῖς λεγομένοις ὑπὸ Φιλίππου . . . . ον τ[ε] ἐν τῷ ἀκούειν αὐτοὺς καὶ βλέπειν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει. Dazu bemerke ich: — — D¹ corrupte; alia (d. i. verschieden von α) igitur fuit lectio R, und bemerke noch mehr dazu in dem von H. unbeachtet gelassenen kleinen Artikel Theol. Stud. u. Krit. 1898, 540. Daraus, daß in diesem, teilweise unlesbaren, korrupten und kontaminierten Texte ἀκούειν zweimal steht, zieht H. Folgerungen gegen die Echtheit des gesamten Textes β! Der echte, vorläufig noch unbekannte Text β hat jedenfalls ἀκούειν nur einmal enthalten; denn mit Lukas haben wir es auch hier zu thun, nicht mit einem dummen Interpolator. Auch auf Syr^sch beruft sich H.; hat er ihn eingesehen? Steht auch bei dem „hören" zweimal? Ich setze den Text des Syrers her, aus meiner größeren Ausgabe: et cum audirent sermonem eius homines qui illic erant, attendebant ei et acquiescebant omnibus quae dicebat, quia videbant signa quae faciebat. Auch eine andere Stelle zieht H. heran, als in gleichem Maße gegen β beweisend: 15, 41 ist παραδιδοὺς τὰς ἐντολὰς τῶν πρεσβυτέρων in β vorausgenommen, was dann nochmals, in Bezug auf andere Gemeinden, Kap. 16, 4 in α und β steht. Aber nicht etwa die Wiederholung ist ihm anstößig, sondern er behauptet, daß den ersteren Gemeinden, denen Syriens und Ciliciens, der Brief der Apostel und Ältesten gar nicht von Paulus und Barnabas erst zu verkündigen gewesen wäre; denn an diese Gemeinden war er ja adressiert. Und, meint Herr H., alsbald auch in der nötigen Anzahl von Exemplaren verschickt, durch beliebige untergeordnete Boten: obwohl doch der Streit, um den es sich handelte, in Antiochia allein ausgebrochen war und die übrigen Gemeinden noch kaum sehr in Mitleidenschaft gezogen hatte. Da hätten Paulus und Barnabas nicht ein paar Monate mit der Be-

stellung, der persönlichen und doppelt wertvollen, noch warten dürfen? [1])

Aber ich wundere mich wirklich nicht, daß die Herren in Berlin gegen die Echtheit von Acta β so verzweifelt ankämpfen; denn dies eine Zugeständnis würde mehrere und größere nach sich ziehen. Man hatte sich gewöhnt, den auf Grund der alexandrinischen Zeugen festgestellten neutestamentlichen Text im großen und ganzen als eine sichere Grundlage anzusehen, auf der man weiter operieren, Quellenforschung treiben, ein Urevangelium rekonstruieren könne, und so fort, alles in majorem scientiae gloriam. Da kommt nun D mit seiner immer stattlicher anschwellenden Gefolgschaft, und verlangt zunächst für die Acta gleiche Rechte mit B. Principiis obsta, heißt es nun, vollends wenn die Stimmen sich mehren, die das Zugeständnis machen, oder sogar, wie Hilgenfeld, ein noch viel größeres, und wenn der alte Irenäus offen und unverkennbar auf der Seite von D erscheint. Wenn nun auch Berlin weichen wollte, so wäre mit der Beendigung dieses Kampfes sofort ein neuer um die Evangelien da. Es klingt nicht sehr beruhigend, wenn Hilgenfeld sagt, in den Evangelien räume er den westlichen Zeugen keine größere Autorität als den alexandrinischen ein. Das thue ich auch nicht, aber doch eine annähernd gleiche, und schon davon sind die Folgen gar nicht abzusehen. Wenn bei Markus diese Masse untereinander ständig dissentierender Zeugen zu gleichen Rechten anerkannt wird, so giebt es keinen einheitlichen Text des Markus mehr; so fehlt die Grundlage, um nachzuweisen, was Lukas und Matthäus im einzelnen geändert haben mögen; so wächst das synoptische Problem in die Wolken empor. Nun, es giebt thatsächlich keinen einheitlichen Text des Markus, und hat ihn vielleicht keine zehn Jahre lang gegeben. Die Thatsachen hier sind nicht gewillt, sich wissenschaftlich

---

1) Ein sehr kleiner, aber sehr schöner Beleg für die Zuverlässigkeit von D einerseits und von Lukas als Erzähler andrerseits findet sich Kap. 14, 14, wo D pr.: *τοῦ ὄντος Διὸς πρὸ πόλεως* (zu Lystra). Schon Prof. Ramsay wies auf die Vorzüglichkeit dieser Lesart hin, die ich danach in meine kl. Ausgabe aufnahm. Nämlich *πρὸ πόλεως*, ohne Artikel, ist genau der offizielle Stil der Inschriften: so Thera Inscr. Gr. Insul. 3, 522 *ἱερεὺς τοῦ πρὸ πόλεως Διονύσου*. 420 *ἡ γεραιρὰ τοῦ πρὸ πόλεως Διονύσου*.

beherrschen zu lassen, und wenn sie nicht wollen, so ist die Folge ein ganz vergebliches Mühen und höchstens eine Pseudo-Wissenschaft, die sich neben den Thatsachen aufbaut. Ich dagegen habe mit dem, was H. meine „Hypothese“ nennt, lediglich den Thatsachen mich gefügt: α echt, weil so bezeugt; β nicht schlechter bezeugt und sachlich meist besser, also ebenfalls echt; also zwei Texte und zwei Ausgaben, und dann hypothetisch die weiteren Bestimmungen über Entstehungsorte, relatives Alter u. s. w. Man kann auf diese Weise, den Thatsachen sich fügend und vor jeder Vergewaltigung sich hütend, etwas wirklich Wissenschaftliches zustande bringen, aber allerdings nichts Imponierendes und nichts dem babylonischen Turme Ähnliches, in dem menschlicher Hochmut sich verewigen wollte.

2.

Die Essenerquellen

gewürdigt in einer Untersuchung der in neuerer Zeit an ihnen geübten Kritik.

Von

Richard Treplin, cand. min. in Hadersleben.

Litteratur.

Philonis Judaei opera, ed. Thom. Mangey, Vol. II, 1742. Darin speziell: „Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον“, lat.: „Quod omnis probus liber“, oder: „Liber quisquis virtuti studet“: von uns citiert: QOPL. Den in dieser Abhandlung enthaltenen Bericht über die Essener citieren wir mit E.

Eusebii Pamphili evangelicae praeparationes, recens. Thom. Gaisford. Tom. II, 1843. Darin speziell Euseb. VIII, 11, 1 ff., von Eusebius (Euseb. ev. praep. VIII, 10, 19) als aus der „Ὑπὲρ Ἰουδαίων Ἀπολογία“ Philos entnommen bezeichnet. Wir citieren dies Fragment mit Es.

Flavii Josephi opera, recognovit Guilelmus Dindorfius, Voll. I, II, 1845, 1847. Darin speziell BJ II, 8, 2—13, und Ant. XVIII, 1, 5; wir citieren beides mit Essa.

Außerdem BJ I, 3, 5; II, 7, 3; 20, 4; III, 2, 1 f.; V, 4, 2. Ant. XIII, 5, 9; 10, 6; 11, 2; XV, 10, 4 f.; XVII, 13, 3; XVIII, 1, 2 ss.; die übrigen Stellen, in denen von Essenern die Rede ist; wir citieren sie insgemein mit kl. Essa (scil. klein Essa).

Josephus: contra Apionem ed. J. G. Müller 1877; citiert durch c. Ap.

C. Plinii Secundi naturalis historia, recensuit Detlefsen, 1866. Vol. I, darin V, 17.

Albr. Ritschl, „Über die Essener", in „Theologische Jahrbücher", 1855. S. 315—356; citiert Th. J.

E. Zeller, „Über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Judentum", in Th. J. 1856, S. 401—433.

A. Hilgenfelds Ansichten über den Essenismus in:

1) „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" — citiert ZwTh — 1858, S. 116 ff., 1860, S. 358 ff., 1867, S. 97 ff., 1868, S. 343 ff., 1871, S. 50 ff., 1882, S. 257—292 („Die Essäer"), 1888, S. 49—71 („Die Essäer Philos");
2) „Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung", 1857, S. 245 ff.;
3) „Ketzergeschichte des Urchristentums", 1884, S. 87—149 („Die Essäer").

Uhlhorn, Art. „Essener", in Herzogs RE, 2. Aufl., 4. Bd., 1879, S. 341—344.

H. Graetz, „Geschichte der Juden", 2. Aufl., 3. u. 4. Bd. 1863—1866.

Lipsius, Art. „Essäer" in Schenkels Bibellexikon, 2. Bd. 1869, S. 181—192.

Zeller, „Die Philosophie der Griechen".
1. Teil, 4. Aufl., 1876.
2. Teil, 1. Abteilung, 3. Aufl., 1875.
3. Teil, 2. Abteilung, 3. Aufl., 1881, speziell: „Die Essener", S. 277—338.

Lucius, „Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese", 1879.

— „Der Essenismus in seinem Verhältnis zum Judentum", 1881.

Weingarten, Art. „Mönchtum" in Herzogs RE, 2. Aufl. 10. Bd., 1882, S. 761 ff.

Ad. Harnack, Art. „Therapeuten" in Herzogs RE, 2. Aufl., 15. Bd., 1885, S. 548 ff.

Schürer, „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi". 2. Aufl., 1. Teil 1890,
2. Teil 1886, speziell § 30: „Die Essener", S. 461 bis 493.

Ausfeld, „De libro: περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον", in „Dissertationes philosophiae Göttingenses" 1887.
Krüger, „Über die 7 oder 8 Arten schlechter Frömmigkeit" in „Theologische Quartalschrift", — citiert ThQ. — 1887, S. 429—460, 599—631.
R. Ohle, „Die Essäer des Philo" in „Jahrbücher für protestantische Theologie" — citiert JprTh — 1887, S. 298—344. 376—394.
A. Harnacks Rezension der vorstehenden Abhandlung in „Theologische Litteraturzeitung" — citiert ThLZ — 1887, Nr. 21, S. 493—495.
Wendland, „Die Essäer bei Philo" in „JprTh" 1888, S. 100—105.
R. Ohle, „Die Essener" in „JprTh" 1888, S. 221—274, 366—387.
— „Über die Essäer in Quod omnis probus liber" in „JprTh" 1888, S. 314—320.
Weinstein, „Beiträge zur Geschichte der Essäer" in „Dissertationes philos. Bernenses" 1892.
Krüger, „Beiträge zur Kenntnis der Pharisäer und Essener" in „ThQ" 1894, S. 431—496.
J. Wellhausen, „Israelitische und jüdische Geschichte", 1894; speziell S. 258—262.
H. J. Holtzmann, „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie", 1. Bd., 1897; speziell „Der Essäismus", S. 99—110.
v. Schubert, „Die Essener" in Möller: „Lehrbuch der Kirchengeschichte", 2. Aufl., 1. Bd., 1. Abteilung, 1897, S. 41 ff.
Uhlhorn, Art. „Essener" in Herzogs RE, 3. Aufl., 5. Bd., 1898, S. 524—527.

Rost und Palm: in „Handwörterbuch der griechischen Sprache" von Passow, 5. Aufl., 1841 ff.; citiert Passow.

Inhaltsübersicht.

Die Notwendigkeit einer eingehenden Untersuchung des Wertes der Essenerquellen

QOPL ist philonisch — E ist philonisch — Es ist philonisch
Essa ist josephisch.

Die Berichte E, Es und Essa sind zuverlässig.

Zusammenfassung und Eruierung der aus dem Resultat sich ergebenden Thesen für die praktische kirchengeschichtliche Erforschung und Darstellung der Essener.

Beilage: Die Texte.

Seit mehr als 50 Jahren herrscht ein unablässiger Wettstreit in Untersuchungen über die Sekte der Essener [1]). Bis zum heutigen

---

1) Der Name „Essäer" und „Essener" wechselt, je nachdem man die von

Tage haben sich über Ursprung und Stellung der Essener im Rahmen der gleichzeitigen Entwickelungsgeschichte mehr Ansichten gebildet als Geister da sind, welche sich eingehend mit dem Essenismus beschäftigt haben. Fragen wir uns, woher das kommt, so liegt die Antwort zum Teil in dem Umstand, daß die Quellen über die Essener nur äußerst dürftige Nachrichten enthalten. Dieser Mangel trieb dazu, Ergänzungen zu suchen; die fand man entweder in einer eigenmächtigen Beleuchtung und Erklärung des Objekts, das kein Licht zu haben schien, oder in Modifikationen und Erweiterungen, die man sich aus anderen, für Essenerquellen erklärten Schriften holte (aus späteren abhängigen Schriftstellern und aus dem Talmud).

Aber man glaubte auch ein Recht zu haben, den einmal vorhandenen Quellen mißtrauen zu dürfen. Die Seltsamkeit dieser Sekte, das gänzliche Fehlen der Bezeugung und Rücksichtnahme auf dieselbe in anderen Schriften jener Zeit, endlich die nicht unbedingte Makellosigkeit eines Gewährsmannes (Josephus) gaben Erlaubnis genug zu eigenen Hypothesen. Mit und ohne Grundangabe ignorierte man zugunsten eigener Konstruktionen bestimmte Stellen, ja ganze Abschnitte in den Berichten, und preßte andererseits zugunsten der eigenen Hypothese bald diesen, bald jenen Zug der Berichte. Nötigt schon dies Verfahren der früheren Litteratur über die Essener denjenigen, welcher sich eine befriedigende Ansicht über Wesen und Stellung dieser Sekte holen will, zu eigenem Quellenstudium und der Erarbeitung einer Klarheit über die Gültigkeit und Autorität der Quellen, so liegt seit neuerer Zeit ein unabweisbarer Zwang vor, sich mit den Essenerquellen zu beschäftigen; seitdem nämlich vor nunmehr zehn Jahren die Kritik die Quellen, und damit auch die Essener gänzlich aus dem Wege schaffen wollte. Ihr Resultat war: die dem Philo und Josephus zugeschriebenen großen Berichte über die Essener sind unecht; die Essener der großen Berichte sind eine Lüge, der wir am längsten geglaubt haben, — sie haben gar nicht existiert. Was nach Demaskierung der Hauptquellen über die Essener, geboten durch kleinere Berichte, gelegentliche Erwähnungen,

---

Philo (Ἐσσαῖοι) oder die von Josephus (öfter Ἐσσηνοί als Ἐσσαῖοι) hergeleitete Bezeichnung wählt.

von den Essenern als geschichtlicher Bestand übrig bleibt, ist so geringfügig, daß diese Sekte kein Recht hat, die Kirchengeschichte zu belästigen.

Mit dieser Radikalkritik müssen wir abrechnen. Wir müssen mit ihrer Arbeit die Erkenntnis erhalten, daß die Quellen nicht die Quellen der „Essener" der Kirchengeschichte sind [1]), oder wir müssen der Kritik gegenüber ein sicheres Fundament für die Existenz, Erforschung und Darstellung der Essener erhalten — die Überzeugung von der Authentizität der Quellen.

Sollte sich die Authentizität der Quellen der Kritik gegenüber als unanfechtbar herausstellen, so würde das in den authentischen Quellen liegende Fundament für die Essener gesichert und definiert werden müssen durch Untersuchung der Zuverlässigkeit (Autorität) der Quellen.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst die Berichte!

Was E betrifft, so ist die philonische Autorschaft allgemein anerkannt gewesen, bis Frankel (vgl. „Programm zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau ‚Fränkelsche Stiftung'", 1854, S. 32, Anm. 8), ihm folgend Graetz, Tidemann, Kuenen, Siegfrid, Havet und auch Jacob Bernays (vgl. ThLZ. 1887, Nr. 21, Harnacks Besprechung der Arbeit Ohles in JprTh 1887) Zweifel an seiner Echtheit laut werden ließen. Alle diese gaben keine eingehende Begründung, sondern begnügten sich mit skeptischem Verhalten gegenüber der Autorschaft Philos. In neuester Zeit hat jedoch die Skepsis zur Kritik dieses Stückes geführt. Ausfeld und Ohle sind hier scharf vorgegangen; ersterer („De libro *περὶ τοῦ π* ...." i. dissert. phil. Gött. 1887) in lediglich litterarhistorischem Interesse unter manchen übrigen Abschnitten in

1) Die Therapeuten haben, — wie Lucius in seiner überzeugenden Abhandlung: „Die Therapeuten und ihre St. in der Gesch. d. Ask." dargethan hat, — nichts mit den Essenern zu thun. Dagegen greift die Frage, ob es angängig ist, die von Lucius auf De Vita contemplativa angewandte Demaskierungsmethode auch auf die Essenerquellen anzuwenden, in das Gebiet unserer Untersuchung, da speziell E und Essa nach Luciusschem Muster von der Kritik bearbeitet worden sind.

QOPL auch den Abschnitt E für Interpolation ausgebend, letzterer (JprTh 87 „D. Essäer d. Philo“, S. 298—344, 376—394, JprTh 88 „Üb. d. Ess.“ in QOPL, S. 314—320) mit einer ganzen Armee von Argumenten allein *E* für unecht erklärend.

Während nun Ohle den (größeren) Grundstock der Schrift als von Philo verfaßt festhält, Ausfeld ihn (einen kleineren) dem Philo zum mindesten nicht abspricht, hat Hilgenfeld (ZwTh 88, „D. Ess. Phs.“, S. 49—71) umgekehrt den Grundstock der Schrift als unphilonisch, vorphilonisch, „vorrömisch“, S. 61, zu erweisen gesucht, während er „Einschaltungen“, „Zuthaten“, S. 57, philonischer Autorschaft — unter ihnen E — behauptet.

Schon aus der Geschichte dieser Kritik läßt sich ersehen, daß eine Untersuchung über die Integrität von E erst auf die Erkenntnis über die Autorschaft der ganzen Schrift folgen kann.

Beschäftigen wir uns also zunächst mit den Fragen, welche die Autorschaft von QOPL betreffen.

Hilgenfeld (a. a. O.) will in QOPL historische Gründe gefunden haben, die ihn nötigen, den Grundstock der Schrift in „vorrömische“ Zeit zu setzen. Aus dem geistigen Konnex, den der Verfasser mit den heroischen, göttlichen und philosophischen Gestalten des Griechentums, S. 61 f., habe, aus der lebendigen Voraussetzung einer Zeit des Kampfes zwischen Hellenen und Barbaren, S. 51, aus dem Umstand, daß Athen noch in seiner alten Herrlichkeit, in seinem „vorrömischen Glanz“, S. 52, dargestellt wird, schließt er auf einen „gut hellenischen Verfasser“.

Wer sich jedoch in dem Kontext der von Hilgenfeld zu seinem historischen Belege für die Abfassung des Grundstocks dieser Schrift in vorphilonischer Zeit benutzten Stücke orientiert, wird finden, daß zunächst die Stelle Kap. 20, S. 467, Z. 5 ff. „*Βουλαί τε γὰρ καὶ ἐκκλησίαι*“ lediglich eine historische Reminiscenz zum Zweck der Illustration des Strebens aller Völker nach der „*ἀοίδιμον κάλλος ἐλευθερίας*“, der Illustration des „*ἀποδιδράσκειν δουλείαν*“ ist. Wir dürfen von dieser illustrierenden Reminiscenz ebenso wenig auf hellenische, wie von der Erwähnung des Croesus, S. 466, Z. 49 auf dessen Zeit für die Abfassung schließen.

Ebenso verhält es sich mit der Stelle S. 452, Z. 37ff. und S. 463, Z. 16ff.

Auch läßt sich S. 467, Z. 18ff. ohne Schwierigkeit als rhetorische Veranschaulichung, rhetorische Herübernahme aus der Vergangenheit in die Gegenwart hinein auffassen, und erst die S. 467, Z. 28 folgende Erzählung führt mit „πρώην“ wieder in die historische Gegenwart.

Dieser nunmehr erzählte Besuch des Theaters kann sehr wohl in Alexandria stattgefunden haben; nichts deutet im Text auch auf einen anderen Sinn, und wir begreifen nicht, wie Hilgenfeld, ohne Grundangabe dies in Abrede stellend, schließen kann: da der Besuch des Theaters nicht in Alexandria stattgefunden haben kann, Philo aber nur in Alexandria das Theater besucht haben könnte, stammt der Bericht von diesem Theaterbesuch nicht von Philo.

Hiermit sind die historischen Argumente Hilgenfelds erschöpft; es bleiben ihm jedoch noch zwei weitere Punkte, welche ihn gegen die Autorschaft Philos stimmen. Aber auch hier müssen wir wieder nur zurückweisen. Denn der Umstand, daß der Verfasser von QOPL bei der Bezeichnung des Heimatsortes des „Χαιρέας“ neben „Ἀλεξανδρείαν“ die Bestimmung „τὴν πρὸς Αἰγύπτῳ“, S. 465, Z. 15ff., gesetzt hat, beweist uns nicht, daß der Verfasser dieses Berichtes nicht der Alexandriner Philo gewesen sein könne, S. 52. Denn, angenommen, wir hätten eine moderne Abhandlung vorliegen, in der zur Illustration ein Mann vorgeführt würde, der zur Unterscheidung von einem gleichen Namens in Frankfurt a/O. mit „aus Frankfurt a/M.“ bezeichnet würde, würde uns dieser Umstand von dem Gedanken, daß ein Mainfrankfurter der Verfasser dieser Abhandlung gewesen sei, abbringen können? Haben wir dann ein Recht bei QOPL anders zu denken?

Der Verfasser soll ferner den Atheisten Theodorus gepriesen haben; das sei unphilonisch, meint Hilgenfeld. Aber der Verfasser preist S. 465, Z. 28ff. „τὸν ἐπικληθέντα ἄθεον Θεόδωρον“ nicht wegen seines Atheismus (Theodorus war außerdem in Wahrheit kein Atheist, vgl. S. 466, Z. 5), sondern wegen des „βασιλικόν“, welches „αἱ εὐγενεῖς ψυχαί“ besitzen; und in diesem Lichte gesehen ist der Abschnitt doch gewiß nicht unphilonisch!

Digitized by Google

Es hindert uns also nichts mehr, QOPL dem Philo zuzuschreiben; und berücksichtigen wir dann, daß in der Schrift Moses öfters erwähnt ist, daß der „*νομοθέτης τῶν Ἰουδαίων*“ in ihr eine Rolle spielt: S. 449, Z. 45 f.; S. 452, Z. 6; S. 456, Z. 3 f., vergegenwärtigen wir uns den monotheistischen Zug, der die ganze Abhandlung beherrscht (besonders hervortretend S. 451, Z. 40 bis S. 452, Z. 23), so kommen wir zu dem Resultat, daß der Verfasser ein Jude gewesen sein muß.

Wir können ferner auch die Zeit der Abfassung der Schrift festlegen. S. 464, Z. 6 ff. ist von Brutus „*εἷς τῶν ἐπιθεμένων Ἰουλίῳ Καίσαρι*“ die Rede, der „*οὐ πρὸ πολλοῦ*“ die Xanthier belagert hat. Dies weist uns nicht auf „vorrömische Zeit“, sondern gerade in den Glanzpunkt der römischen Zeit, und das „*οὐ πρὸ π*“ bezeichnet uns eine nicht frühere und nicht spätere Zeit als die Zeit Philos.

Wir fanden vorher, daß der Verfasser ein Jude gewesen sein muß; die ganze Abhandlung wird aber jeden Leser überzeugen, daß der Verfasser auch mit heidnischem Leben und Geist in Geschichte und Litteratur wohlbekannt sein muß. Nun, fassen wir zusammen:

1) Gegen die Autorschaft Philos ist nichts Begründetes einzuwenden,
2) der Verfasser lebte in der kurz auf Cäsars Ermordung folgenden Zeit,
3) der Verfasser war ein Jude mit umfassender hellenisch-römischer Bildung (vgl. Zeller „D. Phil. d. Gr.“ III, 2, 3. Aufl., S. 343 f. zu „Philo“).

Sollen wir uns da — auch wenn Hilgenfeld die unter 3) zusammengefaßten Faktoren nicht in einem Kopfe vereinigen kann — noch länger sträuben, denjenigen (Philo), dem die Schrift seit alters zugeschrieben ist, als Verfasser festzuhalten?

Andeuten dürfen wir noch, daß wir die Schrift wegen ihres unbehilflichen Stils, dessen Schwerfälligkeit hier in noch größerem Maße als in den anderen philonischen Schriften hervortritt, für eine Jugendschrift des alexandrinischen Philosophen halten, worin uns auch das „*οὐ πρὸ πολλοῦ*“ S. 464, Z. 6 bestärkt.

Unsere nächste Frage lautet: ist E ein integrierender Bestandteil von der philonischen Schrift QOPL, oder ist E eine Interpolation in der philonischen Schrift QOPL?

Ohle behauptet, Philo könne E nicht geschrieben haben; E sei vielmehr ein nachphilonisches, christliches Produkt. Ohle läßt seine Gründe gegen die Autorschaft Philos in E ohne Vergleichung eines anderen Berichtes über die Essener lediglich auf diesem Bericht über diese Sekte basieren (vgl. dagegen Ausfelds Verfahren, das wir später berücksichtigen werden). Wir haben uns mit ihm in betreff seiner Gründe auseinanderzusetzen.

Auf der Annahme der philonischen Autorschaft von QOPL fußend, behauptet er, E widerstreite dem Zusammenhang in QOPL; ihm ist die „Disposition durch die Essener verletzt“ (JprTh 88, S. 308), die Essener sind ihm „schlecht mit dem Vorangehenden und dem Folgenden verknüpft“, S. 314 [1]).

Was nun die Verbindung des Abschnittes über die Essener mit dem Vorangehenden betrifft, so folgt die Besprechung der Gruppe der Essener, S. 457, Z. 3, als letzte auf die Besprechung der Gruppe der 7 Weisen, S. 456, Z. 35ff., der Magier, S. 456, Z. 45ff., und der Gymnosophisten, S. 456, Z. 48ff. bis S. 457, Z. 3.

Da nun in der übrigen Schrift nur Einzelheiten und Einzelhistorien zur Illustration herangezogen werden, ist schon durch den Umstand, daß die Essener eine Gruppe bilden, eine äußere Zusammengehörigkeit der Essener mit dem Vorangehenden gegeben.

Mit dem Folgenden will Ohle ebenfalls schlechte Verbindung konstatieren. —

Der Verfasser sagt S. 459, Z. 39ff., nach Schluß des Berichtes über die Essener, er müsse, „ἐπειδὴ τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετὰς οὐκ οἴονταί τινες εἶναι τελείας“, das Leben einzelner Männer zum Zeugnis herbeiziehen; und erzählt dann von dem Inder Calanus. Der Umstand, daß hier kein Essener vorgeführt werde, meint Ohle S. 313, beweise, daß der Verfasser die zwischen den Magiern und Gymnosophisten einerseits, und Calanus anderer-

1) Holtzmann („Lehrb. d. neutest. Theol.“ I) hält diese Gründe Ohles für „sehr scheinbar“, S. 101 Anm. 1, und rechnet daher bei der Behandlung des Essäismus nicht mit E.

seits stehenden Essener nicht gekannt habe. Aber konnte denn der Verfasser überhaupt einen Essener besonders hervorheben? War nicht nach seinen Worten die ganze Gemeinschaft vorzüglich? Die ganze Gruppe der Essener ist es, die „ausnahmslos trefflich" ist, wie auch Hilgenfeld ZwTh 88, S. 60/61, Anm. 1 hervorhebt. Wenn Ohle aber gegenüber der Behauptung Wendlands (JprTh 88, S. 103), daß in dem ersten Satz des § 14, S. 459, Z. 43, in „τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετάς", ja eine „direkte Hinweisung auf die Essener liege", sich, um seine Behauptung von der Unkenntnis der Essener seitens des Verfassers zu verteidigen, darauf stützt (JprTh 87, S. 318 f.), daß der Verfasser wohl von „τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετάς" rede, aber nicht von „τὰς ἐν τοῖς ὁμίλοις" oder „θιάσοις ἀρετάς", welche Bezeichnungen vorher für die Gemeinschaft der Essener gebraucht sind, so halten wir das für eine übertriebene Konsequenz, auf deren eingehende Widerlegung wir verzichten.

Wir sind mit Wendland der Überzeugung, daß in „τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετάς" zum mindesten das vorausgesetzt liegt, daß der Verfasser vorher nicht von den ἀρεταί nur einzelner Philosophen geredet haben kann, und glauben ferner, daß das Wort „πλήθεσιν" noch nicht zur Zusammenfassung nur jener beiden ganz kurz abgefertigten Gruppen der Magier und Gymnosophisten gebraucht worden wäre; für den Gebrauch des Wortes πλῆθος mußte ein Grund vorliegen, und der liegt erst in „über 4000" (E) vor.

Für Ohle fehlt jedoch bei Festhaltung von E auch die innere, sachliche Ordnung.

„Da die Essener mit ihrem Leiden und Sterben die Beispiele eröffnen" (a. a. O. S. 307 f.), so ist ihm hier die Disposition der Abhandlung durchbrochen, welche verlangt, daß die Essener erst dort angeführt würden, wo von Verachtung des Todes und der Schmerzen die Rede ist, also mehrere Seiten weiter unten, im Zusammenhang mit der Besprechung der Mißhandlungen, welche Zeno und Anaxarch standhaft ertrugen, S. 462, Z. 1 ff.

Es ist dies für Ohle der erste Grund gegen die Echtheit von E; und in der That, sind die Essener Märtyrer, wie Ohle es von

ihnen behauptet, dann haben sie an dieser Stelle kein Hausrecht, dann ist E interpoliert. Es wird uns jedoch nichts dem Ähnliches in E angedeutet; in E steht nichts von den „blutigen Verfolgungen", von den „Hinrichtungen" der Essener. Wendland (JprTh 88, „D. Ess. bei Ph.", S. 101. 103) entgegnete Ohle dieses zuerst; wir stimmen ihm bei, trotz der Verteidigung Ohles (in JprTh 88, S. 315). Denn — vergleichen wir die Stelle — haben wir etwa ein Recht, unter den verfolgten „ὑπήκοοι", S. 459, Z. 20ff., die Essener zu verstehen? Ohle verlangt das. Wir müssen jedoch den ersten Satz, Z. 12ff. „Τοιούτους .... — βεβαιοῦται" als einen gewissen vorläufigen Abschluß der vorangegangenen Darstellung ansehen. Dieser Abschnitt erhält wiederum seine Illustration durch die folgenden Sätze, die als in einem Konzessivverhältnis stehend aufzufassen sind. In diesem Konzessivverhältnis beginnt mit „ἀλλὰ γὰρ οὐδεὶς οὐδὲ .... Z. 33 offenbar der Nachsatz. Während im Vordersatz die Rede davon war, daß vielen anderen Menschen (den ὑπήκοοι) Fürsten und Machthaber auf die grausamste Weise nachstellten, sie folterten und töteten, sagt doch der Nachsatz deutlich, daß die Essener durch ihre offenbare Heiligkeit („ὁσίων") und „καλοκἀγαθία" vor diesen Nachstellungen geschützt waren, daß man ihre „Selbständigkeit" und „Freiheit" allerseits anerkannt habe.

Die Essener sind also nicht verfolgt, gemartert, hingerichtet worden, gehören daher auch nicht zu Zeno und Anaxarch [1]).

Was E als Charakteristikum der Essener hervortreten läßt, ist dagegen ihre religiös-sittliche Höhe in Freiheit und Enthaltsamkeit, und da sind sie doch richtig zu den Magiern und Gymnosophisten disponiert, von denen es heißt, S. 456, Z. 45ff. „καθ' ἡσυχίαν τὰς θείας ἀρετὰς τρανωτέραις ἐμφάσεσιν ἱεροφαντοῦνταί τε καὶ ἱεροφαντοῦσιν" und „ὅλον ἐπίδειξιν ἀρετῆς πεποίηνται τὸν βίον".

In derselben Weise, wie nichts an der äußeren Stellung von

1) Vgl. Ausfeld De libro „περὶ τ. π. σπ. ε. ἐλ", S. 13 Anm. 1: „quod scriptor narrat, Essaeos usque eo apud omnes, qui ibi existissent, tyrannos, quamvis illi in alios saevissent, magno in honore fuisse".

E innerhalb der Abhandlung auszusetzen ist, hängt also E auch innerlich mit der Disposition von Q O P L zusammen.

In E fehlt für Ohle ferner „jede Verbindung mit dem Thema" (a. a. O. S. 308).

Aber ist nicht der ganze Abschnitt *E* von dem Gedanken regiert: in diesem sittlichen Leben, in dieser Keuschheit, in dieser Enthaltsamkeit offenbart sich die Freiheit des Geistes, die sich konsequent durchführt bis zur Freiheit des ganzen Menschen?! (äußerlich gekennzeichnet durch die Verwerfung der Sklaverei, S. 457, Z. 34 ff.). Paßt nicht auf jeden Zug der Darstellung von E das Wort: diese sind weise, diese sind frei? Hat denn Ohle das Facit von E in den Worten „*ἐξ' ὧν ἡ ἀδούλωτος προτιθεῖσα ἐλευθερία βεβαιοῦται*", S. 459, Z. 15 und „*καθάπερ ἐλευθέροις οὖσιν ἐκ φύσεως*", Z. 37 f. gänzlich übersehen? Wir behaupten die Harmonie mit dem Thema, und damit auch zugleich mit der ganzen Schrift.

Ohle sucht sodann auch darzulegen, daß E dem Geiste Philos widerspricht. Die „sozialpolitische Stimmung" dieses Abschnittes ist ihm antiphilonisch. Die in Betracht kommende Stelle ist S. 457, Z. 34 ff. Es handelt sich hier um die Auffassung der „*δεσπόται*"; Ohle glaubt in diesem Wort „Fürsten", „Königsherrschaft" verstehen zu müssen; gäbe aber Philo seine Zustimmung zu ihrer Verwerfung, so sei seiner „loyalen Stellung zur bestehenden Obrigkeit" Eintrag gethan, so sei er „Demokrat", S. 319.

Angenommen nun, es wären hier gegen Fürsten und Königsherrschaft gerichtete Tendenzen zu finden, so wäre auch unter diesen Umständen Philo als Berichterstatter zum mindesten nicht ausgeschlossen, denn Philo selbst sagt, die demokratische Verfassung sei die beste (vgl. Zeller a. a. O. S. 404). Da wir jedoch das Wort im engeren Kontext zu lesen und zu erklären haben, auch der weitere Kontext nur von irenischen Tendenzen der Essener berichtet, so entscheiden wir uns für die Erklärung des fraglichen Wortes in dem Sinne von Lucius („Der Ess. i. sm. Verh. z. Jud.", S. 18), der das Wort nur von den „sozialen" Herren verstanden haben will.

Bei dem Bescheid jedoch, daß sich hier keine „Illoyalität" finde,

beruhigt sich Ohle noch nicht, auch bei der Luciusschen Erklärung findet er die Stelle unphilonisch. Es scheint ihm „unmöglich, daß einem gläubigen Israeliten die Verurteilung der Sklaverei an sich einfallen konnte". Dagegen ist zu sagen, daß für „gläubige Israeliten" Lev. 25 in Betracht kommt, und daß Joh. 8, 33 bei „οὐδενὶ πώποτε δεδουλεύκαμεν" weder politische noch religiöse, sondern soziale Unterworfenheit zu verstehen ist. Andererseits ist aber Philos ganze Lebensanschauung, sein ganzes System von der heidnischen Philosophie beherrscht, so daß die jüdischen Grundsätze von der Freiheit des Israeliten mit den pythagoräischen von der Gleichberechtigung aller Menschen in ihm vereint waren; vgl. De Septenario, p. 283, Z. 36 ff. Ist es da nicht gerade für Philo natürlich, daß er sympathisch in einer Schrift über die Freiheit von dem philosophisch begründeten Freiheitsprinzip der Essener berichtet?

Der Bericht von der Verwerfung der Sklaverei ist ganz philonischen Geistes.

„Antiphilonisch" ist für Ohle ferner „der Geist, mit dem die Philosophie betrachtet wird", S. 322. Ein Mann, der sein ganzes Leben hindurch „mit der griechischen Weisheit kokettierte", S. 324, könne nicht so verächtlich (S. 458, Z. 4 ff., S. 459, Z. 12 ff.) von derselben gesprochen haben.

Ohle verkennt, daß Philos Philosophie, obgleich sie sich der Theorie widmete, nicht in der „περιεργεία ἑλληνικῶν ὀνομάτων" (E p. 459, Z. 12) versank, sondern daß sie praktische Abzweckung im Auge hatte. Philo sagt, „daß die Tugend als allgemeine Lebenskunst nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch sein müsse" (Zeller a. a. O. S. 466), und völlig kongenial mit seiner Darstellung der Essener ist es, wenn bei ihm gefunden wird: „Mag die Logik und Naturforschung immerhin ihren Wert haben, ihr letztes Ziel erreicht die Philosophie in der Ethik" (Zeller a. a. O. S. 409).

Antiphilonisch ist ferner nach Ohle „die Vorstellung eines Vereins, der die Individualität seiner Mitglieder vollkommen aufhebt", S. 324.

Aber auch andere religiöse und philosophische Genossenschaften jener Zeit hoben die Individualität ihrer Mitglieder auf, ohne daß

es dem Philo eingefallen wäre, deswegen z. B. die pharisäische Genossenschaft oder die pythagoräischen Genossenschaften jener Zeit zu verurteilen; und dann mußte es gerade dem Philosophen Philo „in seiner Absonderung von der Masse“, S. 325 (vgl. Zeller a. a. O. S. 402 ff.) sehr natürlich erscheinen, daß die Essener genau wie er selbst sich absonderten, um mit der Masse, dem עם־הארץ, nicht in Berührung zu kommen.

Wir haben in dieser Beziehung bei den Essenern genau dieselbe Erscheinung wie bei Philo und den sonstigen zeitgenössischen Philosophen, auf die Ohle hinweist. Das Unterscheidende liegt nur darin, daß diese Philosophen, unter deren Zahl Philo ist, doch keinen Verein bilden konnten, da sie zu zerstreut und zu vereinzelt waren; jene, die nachmaligen Essener, huldigten ein und denselben Anschauungen, waren ein großer Komplex in ein und demselben Lande, — so vereinigten sie sich, um abgesondert bleiben zu können. In dieser Beziehung mußte Philo mit den Essenern sympathisieren.

Antiphilonisch soll die „Auffassung von den Städten“ sein, S. 327; d. h. der Umstand, daß die Essener nicht in Städten wohnten.

Die Behauptung, welche hier der Kritik unterliegt, beruht jedoch auf einer falschen Auffassung der Stelle S. 457, Z. 11 ff. Das „πρῶτον“ weist doch darauf hin, daß mit dem „κωμηδὸν οἰκοῦσι“ die Aufzählung der Wohnorte der Essener noch nicht erschöpft sein soll — und wir erfahren nachher nun auch, daß sie „die Städte meiden ....“, d. h. doch zunächst weiter nichts, als daß sie nicht gern in Städten wohnen, und sie vermeiden, wenn es angängig ist, wenn ihre Beschäftigung, Handwerk u. s. w. sie nicht zwingt, doch in Städten zu wohnen, so daß also sowohl wegen des Wortes „πρῶτον“ wie auch wegen des bedingten Ausdrucks „ἐκτρεπόμενοι“ nach E das Wohnen der Essener in Städten nicht ausgeschlossen bleibt.

Aber auch wenn wir diese Richtigstellung nicht in die Wagschale legen wollten, so wäre der Satz demnach nicht unphilonisch, denn Philo selbst hat seine Abneigung gegen das Leben in den Städten ausgesprochen, wie Ohle auch anerkennen muß, S. 327.

Die Stellung der Essener zu Handel, Besitz und „Ehe“ soll antiphilonisch sein, S. 328 f. Ohle bleibt den Nachweis für diese Behauptung schuldig. Wir möchten jedoch neben dem, daß in E nichts von der Stellung der Essener zur Ehe erwähnt ist, auf dies hinweisen, daß es dem Verfasser nicht so sehr um eine Empfehlung der Enthaltung von Handel („Ehe“) u. s. w., sondern um die Konstatierung zu thun ist, daß der Geist der rechtschaffenen, tugendhaften Weisheit, die sich in einem solchen Leben bethätigt, zur Freiheit führt und Freiheit bedeutet; und diese Gedanken, denen die Darstellung des ganzen Lebens der Essener in seinen Hauptzügen zur Illustration dient, dürften doch nicht unphilonisch sein.

In diesem Sinne verstanden wird auch die „lange Schilderung“ der Essener, die „an Stelle eines philosophischen Satzes getreten“ ist, S. 326, ihre genügende Erklärung finden. Der Verfasser hat ein lebendes Bild, das stellt er hin, und läßt nun seinen Leser in Anschauung eines konkreten Gesamtlebens genießen, was er ihm sonst durch philosophische Sätze beigebracht hätte.

Antiphilonisch soll auch der Umstand sein, daß die Essener „junge Leute“ aufnehmen, S. 329. Ohle erklärt jedoch die betreffende Stelle S. 458, Z. 17 ff. wohl nicht richtig. „νέοι“ ist in comparatione zu verstehen, da es hinter „πρεσβύτεροι“ steht, (welcher Ausdruck nicht Amtsbezeichnung ist); diese Auffassung wird durch das vorhergehende „καθ' ἡλικίας“ bestätigt; es heißt daher hier nur: die (verhältnismäßig) jüngeren Essener. Diese Stelle widerspricht daher auch nicht der sonstigen Forderung Philos, daß „zur Askese sich nur Männer begeben sollen“ (a. a. O.).

Endlich greift Ohle auch noch S. 458, Z. 11 f. an. „Die Forderung einer göttlichen Inspiration, ohne die es kein Verständnis der göttlichen Gesetze geben soll“, S. 322, ist für ihn antiphilonisch.

Zunächst ist hier die eigentümliche Ausdrucksweise Ohles zu bemäkeln, denn der Verfasser von E fordert nicht für sich die göttliche Inspiration zum Verständnis der väterlichen Gesetze, sondern er berichtet, daß die Essener die „κατακωχὴ ἔνθεος“ für nötig hielten, und bei Juden konnte eine solche Behauptung nicht auffallen. Aber auch eine Zustimmung, ein Verständnis Philos

für diesen Anspruch — das wir ja, wie hier, so bei allem anderen, was er in E berichtet (potentialis), voraussetzen müssen, wenn auch nicht in dem Maße, wie Ohle es verlangt, der ein Verwachsensein der persönlichen Anschauungen des Berichterstatters mit Theorie und Praxis der Personen seines Berichtes voraussetzt — kann uns nicht überraschen; denn Philo selbst hat von sich (vgl. Hilgenfeld, ZwTh 88, S. 68) häufiges „*θεοληπτεῖσθαι*“ bei einer Schriftdeutung ausgesagt.

Wir haben nichts gefunden, was mit dem Geiste Philos nicht harmonierte. Die von Ohle als „antiphilonisch“ angesehenen Stellen sprechen nicht gegen, sondern für die Autorschaft Philos.

Danach führt Ohle mehrere Punkte an, welche die Ausdrucksweise von E als unphilonische kennzeichnen sollen.

Das Wort „*συναγωγή*“, S. 458, Z. 17 ist nach Ohle „unphilonisch“, S. 331. — Allerdings muß, da sich bei Philo sonst nur „*προσευχή*“ oder „*προσευκτήριον*“ findet, wenn Philo der Verfasser von E sein soll, ein ganz besonderer Grund vorgelegen haben, weswegen er nicht eine von diesen Bezeichnungen, sondern jene gebrauchte; wir glauben den Grund darin finden zu müssen, daß die Synagogen der Essener in verhältnismäßig weiterem Maße als die Gebetshäuser der übrigen Juden „Versammlungshäuser“ waren; — das wird uns aus dem Josephischen Bericht BJ II, 8, 5 = den wir vielleicht einmal, um die Eigentümlichkeit dieser Stelle in E überhaupt verstehen zu können, unter Voraussetzung seiner Echtheit heranziehen dürfen = wahrscheinlich, da das hier genannte „*ἴδιον οἴκημα*“, das „*δειπνιστήριον*“ für identisch mit der „*συναγωγή*“ zu halten ist.

Daß dem Verfasser von E dieser Unterschied von den Gebetshäusern der übrigen Juden und die Abnormität in der von ihm gebrauchten Bezeichnung der Gebetshäuser der Essener bewußt war, zeigt — wie auch Hilgenfeld schon bemerkt hat (ZwTh 88, S. 68) — die Bemerkung „*οἳ καλοῦνται συν..*“. „Das stimmt dazu recht gut, daß Philo selbst das Wort Synagoge sonst nicht gebraucht“, sagt Hilgenfeld.

Daß ferner die Bezeichnung des siebenten Tages mit *ἑβδόμη*, S. 458, Z. 14 (nicht mit *σάββατον*) nicht unphilonisch ist, hat

Hilgenfeld (a. a. O.) nachgewiesen, indem er auf Philos Schrift „περὶ ἑβδόμης“ hinwies.

Auf vorgefaßter Meinung beruht der Einwand S. 331, daß unphilonisches in der Bezeichnung αἱ βίβλοι, S. 458, Z. 20, für die Schriften der Essener liege, da Philo die Schriften des A. Ts. stets „αἱ ἱεραὶ βίβλοι“ nenne. Hat denn der Verfasser mit αἱ βίβλοι hier die Schriften des A. T. bezeichnen wollen? Wird nicht vielmehr dem unbefangenen Leser der Eindruck, als seien unter diesen βίβλοι andere als die des A. Ts. zu verstehen? = Aus Josephus BJ II, 8, 6 am Schluß, wird uns — unter Voraussetzung der Echtheit dieses Abschnittes — erwiesen, daß die βίβλοι der Essener nicht die Schriften A. Ts., sondern andere Bücher, die kein jüdischer Verfasser αἱ ἱεραὶ βίβλοι nennen konnte, waren =.

Auch der Zeit Philos soll die sich findende Bestimmung in der Schrift widersprechen.

„Die selbständige Stellung Palästinas neben Syrien, Παλαιστίνη καὶ Συρία, deutet auf eine Zeit, wo die Provinz Syrien bereits geteilt war“, S. 335, vgl. S. 457, Z. 2. Auf dieser Stelle kann jedoch keine Hypothese stehen; denn es sind zunächst verschiedene Auffassungen des Textes möglich. Man kann das Gewicht bei seiner Erklärung vielleicht am ehesten auf den gemeinsamen Artikel — ἡ Παλ. κ. Σ., wie Wendland, JprTh 88, S. 103 — legen, dann ist ein einheitliches Ganzes gemeint; oder man berücksichtigt — wie Ohle — mehr das „καὶ“; aber auch die nunmehr nötige Erklärung wäre nicht der Zeit Philos widersprechend, denn nicht erst zur Zeit des Severus, wie Ohle behauptet, S. 355, Anm. 1, sondern schon zu Herodis (Philos) Zeit war Palästina von Syrien getrennt.

Dann aber ist ja die ganze Stelle unsicher überliefert; einige lesen das oben angegebene, andere „ἡ Παλαιστίνη Συρίας“.

Mehrere Argumente noch führt Ohle gegen die philonische Verfasserschaft an: Eigentümlichkeiten von E, die ihm dieses Stück verdächtigen. So findet er es bedenklich, S. 311/312, daß, während der Verfasser von Q O P L bei seiner Aufzählung von Beispielen sonst immer Namen genannt hat, bei der Darstellung

der Essener kein einziger Name und Charakter einzeln hervorgehoben wird. Wir glauben jedoch, daß hier nichts Bedenkliches zu finden ist: der Verfasser konnte die ganze Sekte, deren Mitglieder alle denselben Prinzipien nachlebten, als Beweis für seinen Satz, „daß jeder Rechtschaffene frei sei“, anführen und darstellen. Eine Einzelnennung wäre hier direkt auffällig gewesen.

Ohle nimmt ferner ein „absichtliches Stillschweigen“ des Verfassers über die Stellung der Essener zu den Frauen an, S. 330. Der Umstand jedoch, daß in E eine Anmerkung über die Verwerfung der Ehe (von der Ohle übrigens auch nur bei Vernachlässigung seiner selbst gestellten Forderung gesonderter Betrachtungsweise der einzelnen Berichte, S. 299, etwas bemerken kann), fehlt, kann kein Beweis gegen die philonische Autorschaft von E sein. Was in dem Bewußtsein des Verfassers über die Stellung der Essener zu den Frauen zu konstatieren ist, werden wir bemerken, wenn uns die Kritik nötigt, auf Vergleichung der verschiedenen Berichte einzugehen.

Endlich will Ohle ein gegen die Verfasserschaft Philos sprechendes Anzeichen darin gefunden haben, daß die Essener von E gar keine Juden seien, S. 327.

Jedoch ergiebt sich aus E nichts, was die Zugehörigkeit der Essener zu den Juden in Zweifel stellen könnte. Im Gegenteil, der Verfasser sagt doch, daß einige „παρ' αὐτοῖς“ — wobei „αὐτοῖς“ auf die im Zusammenhang (vgl. S. 457, Z. 2ff.) vorkommenden „Juden“ zu beziehen ist — Essäer heißen. Die Essener sind hier unverkennbar genau festgestellt worden. Sie sind unter den Juden mit einbegriffen, werden aber nicht mit ihnen verschmolzen; „παρ' αὐτοῖς“ = bei ihnen lebend, und doch nicht direkt zu ihnen gehörig; das ist = Sekte.

Es hat sich uns bis jetzt keine Veranlassung geboten, an der Autorschaft Philos für E zu zweifeln: Das Stück paßt vollkommen in den Zusammenhang der philonischen Schrift QOPL, harmoniert mit Disposition und Thema der Gesamtschrift, widerspricht weder dem Geiste, noch der Ausdrucksweise, noch der Zeit Philos; alle gegen dasselbe vorgebrachten, auf Unphilonismus, Antiphilonismus lautenden Verdächtigungen sind grundlos und haltlos —; wir

ziehen jedoch noch nicht den Schluß, denn es ist von Ohle auch noch eine positive Hypothese in betreff der Frage der Verfasserschaft von E aufgestellt worden, und wenn nun auch seine Behauptung, daß E ein christliches Produkt aus der Zeit der bereits „siegreichen Kirche“ sei, S. 343, ohne Geltung des eben widerlegten Teiles der Abhandlung Ohles keine Lebenskraft hat, so ist es doch im Interesse eines möglichst völligen, sicheren Resultates geraten, auch abgesehen von unserem bisherigen Ergebnis, hinter den Schein der Berechtigung dieser Behauptung zu kommen.

Ohle sucht sie zu belegen mit Worten und Begriffen von E, welche christlichen Charakters sein sollen, welche uns in christliche Historie, Anschauung und Sitte, christlichen „Fanatismus“ und christlich-mönchisches Leben führen.

Vorher haben wir schon erkannt, daß die Verbindung „ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία“ nicht nur in christlicher Zeit ihr Verständnis findet. Es ist uns ferner klar geworden, daß die uns dargestellten Essener nicht unter Verfolgungen zu leiden hatten; so fällt auch Ohles Behauptung hin, diese Verfolgungen seien Christenverfolgungen unter den römischen Kaisern.

Weitere Indizien für christliche Zeit und christliches Leben stellt Ohle auf:

in dem Wort *κοινωνία*, S. 458, Z. 40 und S. 459, Z. 40; es sei das Wort, mit dem die Christen seit alters ihre religiösen Verbindungen zu bezeichnen pflegten, S. 336. Ein Blick jedoch in Passow (gr.-deutsch. Wörterb.) zeigt uns, daß das Wort in der Bedeutung „Gemeinschaft“ in vorchristlicher Zeit, besonders bei Philosophen (Plato) viel und oft in Gebrauch ist;

in dem Wort „*προσηνέχθησαν*“, S. 459, Z. 38f., das uns angäbe, die römischen Kaiser hätten sich dem Christentum schließlich doch „angeschlossen“, S. 342. Schon Wendland (JprTh 88, S. 103) hat jedoch nachgewiesen, daß *προσφέρεσθαι* unter dieser Bedeutung unzulässig ist, daß der Text nur sagen könne „sie verhielten sich“.

In den „*κανόσιν τριττοῖς*“, S. 458, Z. 28f., will Ohle christliche Canones wiederfinden, S. 383; er vergißt aber dabei, daß die Canones *τὸ φιλόθεον* und *τὸ φιλάνθρωπον* ebenso

gut altjüdisch wie altchristlich sind, und daß sich für den Canon τὸ φιλάρετον zum mindesten eher in der heidnischen Philosophie als in der christlichen Lehre der Quellpunkt finden läßt.

Ebenso sehen wir nicht ein, weshalb die Unterweisung der „Jungen" in Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Haushalten, Lebensweise nicht jüdisch-essenisch sein kann, weswegen hier die unbewiesene Behauptung der Unterweisung in „christlicher Sitte" aufgestellt werden muß (a. a. O.).

Die „fanatische" Sprache besonders des letzten Abschnittes in E „gehört" nach Ohle „bereits der siegreichen Kirche an", S. 343. Als ob Philo nicht so empört hätte sprechen können! Betrachten wir die unerhörten Grausamkeiten, welche sich Antiochus Epiphanes, besonders aber Herodes seinen Unterthanen und Nebenmenschen gegenüber zu schulden kommen ließ, so können wir doch wohl verstehen, daß den Philo, besonders in seiner Jugendzeit — in die wir die Entstehung von QOPL gesetzt haben — Eifer und Empörung, die sich in erregter Sprache Luft schafften, erfassen konnte.

Auch christliche Faulheit will Ohle gefunden haben. „Die Essener verschmähten eine rationelle Ausübung ihrer Arbeitskraft", S. 379. Davon steht jedoch nichts da, und nichts in E läßt uns darauf schließen. Es wird vielmehr so eingehend von der Beschäftigung der Essener gesprochen, S. 457, Z. 16ff., daß wir uns des Eindrucks einer arbeitsamen Sekte nicht entschlagen können.

Wir haben es nicht mit der Widerlegung von Ohles wissenschaftlicher Methode — wie er z. B. oft wiederkehrend das zu beweisende zur Voraussetzung macht (z. B. die Voraussetzung der Identität des Verfassers von „De Vita contemplativa" mit dem Verfasser von E, S. 321/322. 376ff.), eine Methode, die sich auch in den eigentümlichen Einzelschlüssen von der unechten Nachbildung „De Vita contemplativa" auf die Unechtheit des Originals in QOPL zeigt, S. 331. 378, — und seiner Dialektik zu thun, wie er auf „mönchische Ehelosigkeit" aus S. 458, Z. 31f. schließt, S. 330, einen „Konkurrenzorden" aus den Worten „παρ' ἑτέροις" S. 458, Z. 49 folgert, das Wort „καί" S. 457, Z. 2 „verdächtig" findet, S. 316, aus dem Nichtgebrauch des Wortes αἵρεσις auf ein „ehrlich" sein des Verfassers schließt,

S. 331, von „Massenauswanderungen" der Essener aus den Städten redet, die Essener zu „Korbflechtern", S. 328, macht (man denke 4000 Korbflechter!!!) u. s. w. — sein Material ist von uns geprüft; seine Gründe sind widerlegt [1]), und so beschließen wir unsere Untersuchung mit dem Resultat:

Wie sich nichts gefunden hat, was der philonischen Autorschaft von E widerspricht, fand sich auch nichts, was in dem Stück auf christliche Autorschaft hindeutet.

Demnach bleibt der Kritik Ohles gegenüber für uns nichts übrig, als in Philo den bisher allgemein anerkannten Verfasser festzuhalten. Vgl. Euseb. Praep. ev. VIII, 10, 19.

Auch Ausfeld bestreitet („De libro περὶ τ. π. σ. ε. ἐλ.") die philonische Abfassung von E.

Seine Gründe ergeben sich ihm aus der Untersuchung des Verhältnisses von E:

1) zum Zusammenhang von Q O P L,

2) zu dem von Ausfeld für echt erklärten Bericht Es (Euseb. VIII, 11).

Der bei der Untersuchung jenes Verhältnisses von Ausfeld (a. a. O. S. 22/23) erhobene Einwand ist, obgleich er etwas anders zugespitzt ist als der von Ohle in betreff des Verbundenseins von E nach vorn und hinten gemachte, im Grunde doch demselben gleich. Ausfeld weist darauf hin, daß Calanus, von dem erst nach der Besprechung der Essener die Rede ist, zu den Gymnosophisten gehört; er findet, daß E den Zusammenhang zwischen der Gruppe der Gymnosophisten und dem Gymnosophisten Calanus gestört habe.

Aber wir haben schon gemerkt, daß der Verfasser von Q O P L in die ununterbrochene Aufeinanderfolge der Gruppen und die Zusammengehörigkeit der Einzelhistorien seine Anordnung gesetzt hatte.

In Vergleichung mit Es meint Ausfeld S. 12: „etiam ea, quae de Essaeorum moribus institutisque narrantur, ab iis, quae Philo de illis perhibet (Euseb. VIII, 11), discrepant.

---

1) (Vgl. Anm. S. 32.) Wir sehen also, daß die Luciusſche Demaskierungsmethode in E ein gänzlich ungeeignetes Objekt gefunden hat.

Nam cum Philo praeter cetera in iis laudet, quod § 8 *γάμον παρῃτήσαντο μετὰ τοῦ διαφερόντως ἀσκεῖν ἐγκράτειαν*, huius *ἐγκρατείας* hic nulla fit mentio".

Aber müssen wir daraus, daß der Verfasser in E nichts von den Frauen der Essener erwähnt, nicht eher einen Wahrscheinlichkeitsbeweis nehmen dafür, daß er gewußt hat, daß es bei den Essenern keine Frauen gab? Anderseits kann in E, S. 458, Z. 31 f. auch die Ehelosigkeit, die der Verfasser direkt zu erwähnen vergessen haben mochte, gefunden werden (nicht „mönchische" Ehelosigkeit, wie Ohle will).

Ausfeld fährt fort: „praeterea, quod hic (er meint E) laudi eis tribuitur quod *δοῦλος παρ' αὐτοῖς οὐδὲ εἷς ἐστιν*, servos apud illos fuisse Philo (er meint Es) expressis verbis non dicit ille quidem, sed satis certe indicat, cum narrat § 3 *ἴδιον* eos *κτήσασθαι τὸ παράπαν οὐδὲν, οὐκ οἰκίαν, οὐκ ἀνδράποδον, οὐ χωρίον κ. τ. λ.*"

Darauf ist zu entgegnen, daß Es hier ein weniger exakter Bericht ist. Es ist anzunehmen, daß der Verfasser von Es in der Schilderung der Gütergemeinschaft der Essener auch das mit unterlaufen ließ, was bei der Aufzählung der Güter — nicht der Essener, wohl aber der übrigen damaligen Welt — nie fehlte: „Haus", „Sklaven", „Besitz", daß also hier ein lapsus calami vorliegt, bedingt durch die Gewöhnung der Sprache des alltäglichen Lebens und der alltäglichen Ausdrucksweise der Zeitgenossen Philos.

Die Einwendungen gegen die philonische Autorschaft von E endigt Ausfeld mit: „quod hic (E) *κωμηδὸν* habitare narrantur, *τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι*, apud Philonem (Es) § 1 *οἰκοῦσιν πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους.*"

Jedoch hat auch Ausfeld, wie Ohle, das Wort *πρῶτον* in E S. 457, Z. 11, und den Umstand, daß ein nur bedingter Ausdruck die Städteflucht ausspricht, nicht beachtet.

Nach Voraussetzung der Echtheit von Es hat sich auch bei Vergleich dieses Berichtes bis jetzt nichts finden lassen, was der Autorschaft Philos in E widerspräche.

Unser nach der Prüfung der Gründe Ohles sich ergebendes Resultat ist gefestigt:

Philo hat E verfaßt. —

Damit sind die Essener — vorbehaltlich der Untersuchung der Zuverlässigkeit dieses philonischen Berichtes — der Kirchengeschichte erhalten.

Wie steht es nun mit den anderen Berichten über die Essener? Ist es erlaubt, durch sie den philonischen Bericht in Q O P L zu ergänzen und eventuell zu modifizieren?

Es ist von Graetz (Gesch. d. Jud., Bd. III, 3. Aufl., S. 680) und von Ohle (JprTh 88, S. 319/320) ohne Angabe der Gründe, von Hilgenfeld mit Gründen, die aber auch Harnack (vgl. ThLZ 87, Nr. 21, S. 493 ff.) nicht überzeugt haben (vgl. auch Uhlhorn; Herzogs RE, 3. Aufl., 5. Bd., S. 524), für unecht erklärt worden. (Auch Wellhausen scheint Es für unecht zu halten; vgl. Isr. u. jüd. Gesch., S. 258, Anm. 2.)

Wir wenden uns gleich den Gründen zu. Hilgenfeld hat sie in ZwTh 82, S. 275 ff. und in seiner Ketzergesch. d. Urchr. 84, S. 113 ff. angegeben. Sie beruhen bei ihm

1) auf einer eigenen Hypothese über die Essener, mit der Es nicht übereinstimmt,
2) auf der Annahme einzelner Abweichungen in Es speziell von E — welch letzteren Bericht Hilgenfeld für philonisch ansieht — und dann auch von Essa.

Hilgenfeld stellt zur Erklärung der Entstehung und Entwickelung des Essenismus die sogenannte „Stammeshypothese“ auf; sie ist geschöpft aus Nilus († um 430), zu belegen sucht er sie außerdem durch die von uns genannten Berichte über die Essener (außer Es).

Diese Hypothese, an deren Sicherheit er selbst übrigens nicht so recht zu glauben scheint (vgl. ZwTh 82, S. 289) ist kurzgefaßt folgende:

Die Essener sind ein Stamm, Nachkommen des Keniters Jonadab (2 Kön. 10, 15. 23 f. Jer. 35, 2 ff. 1 Chr. 2, 55), des Sohnes Rechabs, welcher die Rechabiten mit Weibern und Kindern gelehrt

hatte, keinen Wein zu trinken, keine Wohnhäuser sich zu bauen, weder Weinberge noch Saatfelder zu besitzen, sondern in Zelten zu wohnen (Ketzergesch. S. 102). Dieser Stamm hatte seit Jahrhunderten in Landbau und einfachen Gewerben das patriarchalische Leben beibehalten, kannte kaum Geldwesen, Sklaverei und Eid, und stand nur in einer gewissen Verbindung mit dem Judentum. Später „mag zu dem Stamme des Stämmchens ein nicht angestammter Essäismus weltflüchtiger Männer gekommen sein" (ZwTh 82, S. 275).

Dieser Stammeshypothese Hilgenfelds entspricht nun Es nicht. Mit den Worten: ἔστι δ' αὐτοῖς ἡ προαίρεσις οὐ γένει 11, 2 und mit dem Abschnitt 11, 13. 14, der die Ehelosigkeit der Essener aussagt, und erkennen läßt, daß Essäer, welche in den Verein eingetreten waren, Weib und (vgl. 11, 3) Kind hatten lassen müssen (vgl. Ketzergesch. S. 115/116).

Hat nun die oben angeführte Stammeshypothese wirklich recht, so daß sie ein Argument gegen die Authentizität von Es abzugeben vermag?

Auf seine Hypothese hingeleitet ist Hilgenfeld — wie schon gesagt — durch Nilus, der von den Ἰεσσαῖοι die Geschichte der Abstammung von den Rechabiten auftischt. Aber Hilgenfeld scheint uns, indem er Nilus folgt, zweierlei nicht genug beachtet zu haben, erstens: daß Nilus zum mindesten 150 Jahre später als der letzte Essener lebte [1]), uns daher als Zeuge unsicherer ist als alle Zeitgenossen der Essener (Philo, Josephus, Plinius), und zweitens: daß die Essener sehr viel anders geartet sind als die Rechabiten. Während die Rechabiten keinen Wein tranken, scheuten die Essener sich nicht vor dem Wein, wenn er „μέχρι κόρου" (BJ II, 8, 5 am Schluß) genossen wurde [2]) [3]). Während die Rechabiten keine

1) Die Ossener und Jessäer des Epiphanius sind offenbar nicht mehr die reinen Essener (vgl. Wellhausen, Israel. u. jüd. Geschichte S. 262).

2) Wir dürfen hier Josephus heranziehen, da Hilgenfeld mit Josephus rechnet.

3) Gegen Zellers Annahme, daß die Essener keinen Wein getrunken hätten, ist zu bemerken, erstens: Eine Betonung von Ruhe, Nüchternheit, Mäßigkeit bei der Tafel (BJ II, 8, 5) hat keinen Sinn, wenn das Tafelgetränk Wasser ist, und dann: Würde Josephus nicht statt „ποτόν" ὕδωρ gesetzt haben, wenn die Essener auffallenderweise den Wein gemieden hätten?

Wohnhäuser bauen durften, wohnten die Essener in Häusern (E S. 458, Z. 41 ff.). Während die Rechabiten nicht Ackerbau treiben durften, trieben die Essener sehr viel Ackerbau (E S. 457, Z. 16, Ant. XVIII, 1, 5: „τὸ πᾶν πονεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετράμμενοι").

Der Stammeshypothese sind mehrere Lebensquellen abgeschnitten; sehen wir, ob die Begründung, die Hilgenfeld aus den zeitgenössischen Berichten sucht, sie zu retten vermag!

BJ I, 3, 5 und Ant. XVIII, 11, 2. 3 wird eine Geschichte von einem „Judas" berichtet, und BJ II, 7, 3 und Ant. XVII, 13, 3 von einem „Simon". Der erstere wird mit „Ἐσσαῖος ἦν γένος" und „Ἐσσηνὸς μὲν τὸ γένος", letzterer mit „Ἐσσαῖος τὸ γένος" und „ἀνὴρ γένος Ἐσσαῖος" näher bestimmt. In diesen Bezeichnungen mit dem Wort γένος behauptet Hilgenfeld die Bestätigung seiner Ansicht über den Stamm der Essäer zu finden (Ketzergesch. S. 103 f.).

Aber schon bei Plato kommt γένος in der Bedeutung „Gesamtheit", „Korporation" vor, und die Verbindung „γένος τῶν φιλοσοφούντων" ist eine häufige (Porphyr. de abstinentia II, 26 „φιλόσοφος τὸ γένος"). Das Wort faßt also auch die Gesamtheit der Geistesrichtung eines Komplexes, eine: Schule. Dem entspricht es, wenn Josephus auch die Sadducäer als γένος bezeichnet, Ant. XIII, 10, 6. Hier ist die Schulrichtung gemeint, und nicht die Stammeszugehörigkeit.

Auf dem Wort γένος kann also Hilgenfelds Hypothese nicht stehen.

Der „Stamm" der Essener muß bei Hilgenfelds Hypothese natürlich verheiratet gewesen sein, und so sagt Hilgenfeld auch: „ohne Verheiratetsein hätten die Essener sich nicht halten können", Ketzergesch. S. 110 f. Zu belegen sucht er die Behauptung von dem Verheiratetsein der Essener mit dem Wort „πατρίοις" bei „νόμοις", E S. 458, Z. 10 f. und „πατρίους" bei „εὐχάς", BJ II, 8, 5, das er in dem eigentlichen Sinn verstanden wissen will. Es sollen Gesetze und Gebete sein, die von den „leiblichen Vorvätern und Vätern den Essenern überkommen sind", Ketzergesch. S. 106. 123.

Aber das Wort „πάτριος“ kommt sehr oft in der Bedeutung „althergebracht“, „ehrwürdig“ vor; so bei Xen. Cyr. 8, 7, bei Plato oft, und — was für uns maßgebend sein muß — bei dem Schriftsteller, den Josephus sich zum Muster genommen hat — bei Thucydides (2, 2); das Wort hat sogar seine ursprüngliche Bedeutung so verschliffen, daß es kompariert wird (vgl. Passow).

Anderseits aber widerspricht die Behauptung von dem Verheiratetsein der Essener sowohl der Angabe des Plinius, Nat. hist. V, 17 („sine ulla femina“), wie auch den von Hilgenfeld für authentisch gehaltenen Angaben über die Ehelosigkeit der Essener in BJ II, 8, 2 und Ant. XVIII, 1, 5 (vgl. E S. 458, Z. 31f.). Das Geheimnis ihrer Fortpflanzung und ihres Bestehens aber bestand — nach BJ II, 8, 11 am Schluß und Ant. XV, 10, 4, 5 (vgl. E S. 459, Z. 33ff.) — in der Anziehungskraft ihrer Lehre und ihres Lebens.

So müssen wir bemerken, daß in betreff des Verheiratetseins der Essener alles in den Quellen hierüber in Betracht kommende gegen die Stammeshypothese Hilgenfelds spricht.

Hilgenfeld will dann in den Berichten auch die Bezeugung eines hohen Alters der Essener gefunden haben.

Er führt an, das Philo, E S. 459, Z. 15ff., von vielen „Machthabern“ redet, „unter denen die Essener existiert haben“, Ketzergesch. S. 101. Aber in diesem Kontext bestimmt doch „πολλῶν κατὰ καιροὺς ἐπαναστάντων τῇ χώρᾳ δυναστῶν“ nur den ersten Teil des Konzessivverhältnisses (über das wir schon früher in der Polemik gegen Ohle gesprochen haben). Der Sinn dieser Stelle ist wiederzugeben mit den Worten: Während es doch seit Menschengedenken so war, daß die ὑπήκοοι zu leiden hatten, hatten die Essener nichts zu leiden.

Er führt an, daß Plinius, Nat. hist. V, 17, berichtet, daß die Essener „per millia saeculorum“ bestanden haben, Ketzergesch. S. 102; aber dies ist gewiß nicht dahin zu verstehen, daß man bis 800, 900 a. Chr. hinaufgehen müßte, sondern der Ausdruck ist anzusehen als eine Übertreibung eines den Essenern fernstehenden Römers, der den Kontrast zwischen Ehelosigkeit und Fortbestehen dieser Sekte zum Ausdruck bringen wollte.

Dann führt Hilgenfeld Ant. XIII, 5, 9 an, Ketzergesch. S. 102. Wie aber die Worte „κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν ...“, „ἡ τρίτη δὲ Ἐσσηνῶν“, im Zusammenhang der Stelle, in der von dem Hasmonäer Jonathan gesprochen wird, uns nötigen sollen, die Essener bis 884 zurückzuschrauben, verstehen wir nicht; und auch aus der Bestimmung „(ἐκείνοις δ') „ἐκ παλαιοῦ“ (συνελθόν)“ kann sich nicht ergeben, daß die Essener uralt sind in dem Sine von Hilgenfeld. Diese Bestimmung findet doch von der Zeit des Niederschreibens der Worte in Ant. XVIII, 1, 5 an zurückgerechnet bis ungefähr 150 a. Chr., in welche Zeit wir — nach der eben citierten Angabe des Josephus, Ant. XIII, 5, 9 — die Entstehung des Essenismus setzen, ihre genügende Erklärung.

Endlich sucht Hilgenfeld seine Hypothese durch die Argumentation zu stützen, daß eine Bildung ex nihilo nicht so ohne weitere geschichtliche Kunde davon in ihrer Zeit vor sich gegangen wäre, Ketzergesch. S. 111, Anm. 174.

Wir haben darauf zu entgegnen, daß es sehr natürlich ist, daß in jener wild bewegten makkabäischen und der darauf folgenden Zeit der Gährung kein Raum und keine Zeit war für andere Schriftstellerei als für die umfassendste, das Bedeutsamste in Politik und Religion darstellende. Die Essener nun haben in Politik und Religion des jüdischen Volkes gar keine Rolle gespielt. Sie trieben fern ab von beidem ihr stilles Wesen [1]. Am wenigsten auffällig werden sie natürlich bei ihrer irenischen stillen Eigentümlichkeit in der Zeit der Entstehung gewesen sein.

Wäre es dagegen mit ihrer Entstehungs- und Entwickelungsgeschichte so, wie Hilgenfeld behauptet, so müßten wir unsererseits unbedingt verlangen, daß besonders Josephus nicht nur darauf Bezug genommen, sondern sogar ausdrücklich von Entstehung und Entwickelung des Essenismus das berichtet hätte, was Hilgenfeld gefunden zu haben glaubt; — er berichtet nichts davon. Die Essener tauchen vor den Augen des jüdischen Geschichtschreibers erst in jener dunklen, verwirrten Zeit auf, und er notiert ihre Existenz, um dann von anderem aus jener Zeit zu berichten.

---

1) Die talmudischen חסידים kommen nicht in Betracht.

Die weiteren Ausführungen Hilgenfelds in seiner Hypothese sind die Konsequenzen des Aufbaues derselben, und wir haben uns nicht weiter mit ihrer Prüfung abzugeben, nachdem die Gründe für die Stammeshypothese als haltlos hingestellt sind.

Die Stammeshypothese hat kein Recht (vgl. v. Schubert, KG I, 1, S. 43); die Essener sind kein verheirateter uralter Stamm; und so ist denn dieser erste Grund gegen die Echtheit von Es hinfällig.

Als zweiten Grund gegen die Echtheit von Es hat Hilgenfeld die von ihm behaupteten Abweichungen in Es von E und Essa, die ihn zu der Ansicht bringen, daß unter dem Essäernamen (in Es) das beginnende Mönchtum untergeschoben sei.

Wir können in die ziemlich divergierenden Argumente Hilgenfelds vielleicht die äußere Ordnung bringen, daß wir sagen: Hilgenfeld findet in Es, dem Bericht E gegenüber, einerseits zu viel und anderseits zu wenig für eine Darstellung der Essener, und konstatiert endlich in Es auch einen Widerspruch zu Essa.

Er findet zu viel in Es, denn er fragt: „Woher die Myriade von Essäern, deren der echte Philo doch nur über 4000 kennt, welche Zahl Josephus bestätigt?", Ketzergesch. S. 114 (ZwTh 82, S. 276: „Die 10000 Essäer").

Jedoch ist „μύριοι" (Euseb. VIII, 11, 1) nicht nur ein Zahlwort. Das Wort ist sehr oft nur ein umfassender Ausdruck für eine große Zahl, die der Verfasser nicht genau angeben kann oder will. Wir haben nach Analogie des sonstigen Gebrauchs von *μύριοι* eher ein Recht uns darunter weniger als 10000 vorzustellen als gerade 10000. Deswegen berichtet also Es nichts anderes als E.

Daß das „zu viel", welches Es in Bezug auf das Wohnen der Essener in den Städten hat, lediglich in die Ausführung eines Gedankens zusammenschrumpft, der auch in E (durch „πρῶτον", S. 457, Z. 11f.) angedeutet ist, haben wir schon oben bei der Prüfung des von Ohle und Ausfeld in dieser Beziehung gemachten Einwandes gesehen (geg. Ketzergesch. S. 114).

Hilgenfeld findet dann in der Erwähnung des Schaffners, Eus. VIII, 11. 10, Bedenkliches, da E nichts von einem Schaffner bei

den Essenern berichtet (Ketzergesch. S. 115). Aber ist es denn ein unbedingtes Erfordernis, daß zwei Berichte, von demselben Schriftsteller bei gleichem Gegenstande zu verschiedenen Zeiten geschrieben, vollkommen miteinander harmonieren? Kann nicht die Nachricht von dem Schaffner auch von Philo stammen, trotzdem er in E nichts von ihm erwähnte; kann sie nicht z. B. aus einer mit der Zeit genauer gewordenen Kenntnis der Essener geflossen sein?

Ebenso wenig können wir in der Mehrerwähnung von Vieh- und Bienenzucht bei der Aufzählung der Beschäftigung der Essener in Es (11, 8) Bedenkliches finden. Haben sich die Essener nach E S. 457, Z. 16, mit Ackerbau beschäftigt, so wird ihnen auch Vieh- und Bienenzucht gerade nicht fern gelegen haben.

Hilgenfeld vermißt in Es die Bezeichnung der Essener als Juden, Ketzergesch. S. 116; aber

1) giebt Eusebius an, daß der Bericht über die Essener von ihm aus der „Ὑπὲρ Ἰουδαίων Ἀπολογία“ Philos entnommen ist, Euseb. Praep. ev. VIII, 10. 19,
2) sagt der Verfasser von Es, daß die Essener mit Moses in Zusammenhang stehen,
3) führt der Verfasser nur Juda als ihren Heimatsort an, ibid.

Sollen wir da noch glauben, daß die Essener keine Juden — womöglich Christen — sind, und daß Philo deswegen diesen Bericht nicht verfaßt haben könne?

Endlich glaubt Hilgenfeld auch einen Widerspruch zwischen Es und Essa finden zu müssen. „Zu den Essäern — fährt Pseudo-Philo im Widerspruch mit Josephus fort — gehöre kein Knabe oder Jüngling, sondern nur vollkommene, bereits zum Alter neigende Männer“, Ketzergesch. S. 114.

Aber Josephus sagt doch nur, BJ II, 8, 2, daß die Essener Kinder zur Erziehung annehmen; nichts deutet an, daß diese Kinder oder Jünglinge Essener waren. Wir haben nach Josephus anzunehmen, daß diese Kinder von den Essenern überwacht, zu einem arbeitsamen Leben in der Verehrung Gottes erzogen wurden [1].

1) Auf diese Weise ist auch Josephus als Pflegebefohlener des Banus (vgl. Vita 2) zur Kenntnis des Lebens der Essener gekommen.

Wünschten diese Pfleglinge dann vielleicht im Mannesalter dem Orden der Essener beizutreten, so hatten sie sich erst dem Noviziat zu unterziehen, BJ II, 8, 7.

Hiermit sind die Argumente der Kritik gegen Es erledigt und widerlegt.

Es läßt sich nichts finden, was auf Fälschung hindeuten könnte; wir haben demnach keinen Grund mehr, dem Zeugnis, das dieser Bericht sich selbst ausstellt durch seine unleugbare Geistesverwandtschaft mit dem philonischen Bericht E, und dem Zeugnis des Eusebius (a. a. O.) entgegen Es für unphilonisch zu halten.

Es ist philonischer Autorschaft, und — in dem Sinne wie E die erste — die zweite Quelle für die Essener der Kirchengeschichte.

Ein Jahr nach dem Erscheinen seiner Untersuchung „Über die Essäer des Philo", zugleich mit dem Nachtrag „Über die Essäer in Q O P L", gab Ohle eine umfassende Untersuchung über die Essener des Josephus heraus: „Die Essener, eine kritische Untersuchung der Angaben des Josephus" (JprTh 88, S. 221—274. 366—387), deren Resultat ist: Josephus kann die beiden unter seinem Namen laufenden Abschnitte über die Essener (BJ II, 8, 2—13 und Ant. XVIII, 1, 5) nicht geschrieben haben. „Josephus hat, wie Philo, das Unglück gehabt, daß ihm von irgendeiner Seite ein Kuckucksei untergeschoben wurde", a. a. O. S. 274.

Zunächst stellen wir soviel fest, daß Josephus über die eigentümliche Sekte der Essener zum mindesten einen längeren Bericht geschrieben haben muß. Denn, angenommen, nur jene spärlichen Stellen, die wir mit kl. Essa zusammengefaßt haben, wären für die Essener vorhanden, nur sie kündigten uns an, daß es jene eigentümliche jüdische Sekte der Essener gegeben habe, so würden wir gewiß einen vollständigeren geschlossenen Bericht über die Essener bei Josephus vermissen. Ferner aber hat sich Josephus selbst, Ant. XV, 10, 4, vorbehalten, über dies „*γένος .... διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ᾽ Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ*" einen deutlicheren Bericht zu geben: („*περὶ τούτοις ἐν ἄλλοις σαφέστερον διέξειμι*").

Demnach müssen wir einen genauen Bericht über diese jüdische

Sekte mit pythagoräischer Eigentümlichkeit von Josephus verlangen. Wir müssen ihn aber gerade dort suchen, wo Josephus über die anderen Sekten der Juden spricht. Er spricht von ihnen, außer an anderen kürzeren Stellen, an den Hauptstellen BJ II, 8 und Ant. XVIII, 1 — und dort sind Berichte über die Essener.

Da die Antiquitates später geschrieben sind (vgl. Ant. XVIII, 1, 2), so müssen wir annehmen, daß ein etwaiger josephischer Bericht in BJ nachträglich (vgl. Ant. XV, 10, 4) von Josephus selbst hineingeschoben ist, gegen welche Annahme ja auch nichts Begründetes einzuwenden ist.

Daß Josephus an den Stellen BJ II, 8 und Ant. XVIII, 1 Berichte über die Essener geschrieben hat, bestreitet auch Ohle nicht, behauptet jedoch, daß die jetzt vorhandenen nicht mehr die echten, sondern an Stelle der ursprünglichen, echten, getretene Interpolationen sind.

Er geht zum Beweise hierfür, sich in seiner Methode wiederum auf Lucius („Die Ther. u. ihre St. i. d. Gesch. d. Ask." 79) stützend, von der Prämisse, der auch wir nach dem Vorhergesagten unbedingt zustimmen, aus, daß Josephus an den beiden Stellen eine jüdische *αἵρεσις* hätte schildern müssen, und sucht zunächst nachzuweisen, daß das, was uns hier in den Essenern vorliege, keine jüdische *αἵρεσις* sei, daß demnach Josephus das uns in Essa vorliegende nicht geschrieben haben könne, S. 231 ff. Er sucht sodann nachzuweisen, daß Sprache und Begriffe von Essa der josephischen Ausdrucksweise gänzlich widerstreiten, S. 248 ff., glaubt dann durch innere Gründe nachweisen zu können, daß „Josephus diesen Bericht nicht verfaßt haben kann", S. 262 ff., und schließt seine Beweisführungen mit Verdächtigungen, die sich ihm aus dem Vergleich der Berichte BJ II, 8 und Ant. XVIII, 1 ergeben, und durch Nachweisung von Widersprüchen zwischen Essa und kl. Essa.

Sehen wir uns seine Argumente im einzelnen an, und suchen wir an ihnen eine Sicherheit darüber zu gewinnen, ob Josephus die beiden Berichte, die wir durch Essa zusammengefaßt haben, verfaßt haben kann oder nicht.

„Jüdischer Glaube" und „jüdische Sitte" — behauptet Ohle —

seien nicht mehr bei den Essenern zu finden; die uns in Essa beschriebenen Essener „haben den Monotheismus Israels für sehr unvollkommen angesehen“, denn der Novize „erhielt für seine Gebete an Jahveh die Gebete an die Sonne“, S. 231.

Der Verfasser berichtet jedoch nicht, daß Gebete an die Sonne gerichtet worden seien; er sagt „*ὥσπερ ἱκετεύοντες*“ an der in Betracht kommenden Stelle BJ II, 8, 4. Damit kann, wie auch Zeller („D. Ph. d. Gr.“ III, 2, 3. Aufl., S. 299) ausführt, keine Anbetung, sondern höchstens eine „Anrufung“ der Sonne gemeint sein; und ferner ist nirgends angedeutet, daß diese Anrufung an die Stelle der Jahvehgebete gesetzt sei; ja, der Verfasser von Essa sagt selbst, daß der Eid der Essener als erste Verpflichtung die Frömmigkeit gegen Gott (BJ II, 8, 7 „*εὐσεβήσειν τὸ θεῖον*“) enthält, daß sie Gott sehr verehren (BJ II, 8, 8 „*Σέβας δὲ μέγιστον μετὰ τὸν θεὸν τὸ ὄνομα τοῦ νομοθέτου*“), daß sie alles in Gottes Hand legen (Ant. XVIII, 1, 5 „*Ἐσσηνοῖς δ' ἐπὶ μὲν Θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος*“). Und gerade auf diese Weise charakterisiert Josephus die jüdische Religion; vgl. C. Ap. II, 16, 7 „*ὁ δὲ ἡμέτερος νομοθέτης . . . . θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, Θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθεὶς καὶ πείσας εἰς ἐκεῖνον ἅπαντας ἀφορᾶν ὡς αἴτιον μὲν ἁπάντων ὄντα τῶν ἀγαθῶν*“.

16, 10 „*ἅπασαι γὰρ αἱ πράξεις καὶ διατριβαὶ καὶ λόγοι πάντες ἐπὶ τὴν πρὸς τὸν Θεὸν ἡμῖν εὐσέβειαν ἔχουσι τὴν ἀναφοράν*“.

Diese Stellen sprechen bei Vergleichung mit der oben angeführten Charakteristik aus Essa deutlich. Bedürfte es noch eines Beweises, daß die in Essa uns geschilderten Essener diese Juden des Josephus sind, daß die Essener von Essa mit dem monotheistischen Glauben Israels vollkommen übereinstimmen?

Aber prüfen wir die weiteren Gegenargumente Ohles!

Er schließt daraus, daß BJ II, 8, 10 — in dem Berichte darüber, daß die Römer versucht haben, den Essenern Speisen aufzunötigen — diese Speisen mit „*ἀσυνήθων*“ (d. i. „ungewohnt“ und nicht „verboten“) bezeichnet sind, daß die Essener das Gesetz in betr. der Speiseverbote nicht befolgt hätten.

Aber schon der Umstand, daß man nicht einer „Gewohnheit“ zu Liebe verhungert, daß man sich nicht foltern läßt, weil man „Gebräuche“ zäh fest hält, sondern weil man strengen Geboten die beschworene Treue hält, sollte Ohle darauf hinweisen, daß die Speisen, von denen „ἀσυνήθων“ dasteht, für die Essener streng verboten waren.

In Verbindung mit der Behauptung, daß der „Gesetzgeber“, von dem BJ II, 8, 9 die Rede ist, nicht Moses gewesen sei, sagt Ohle sodann, S. 238 die essenischen Gesetze seien andere gewesen als die der rechtgläubigen Juden. Die eine Behauptung bleibt ebenso unbegründete Vermutung wie die andere, und wenn es sich um Vermutungen handelt, so ziehen wir doch die vor, daß der „νομοθέτης“ (wie sonst bei Josephus) Moses ist, und die durch Essa nirgends angefochtene Vermutung, daß die Essener neben den eigenen Ordensgesetzen und Vorschriften auch noch die allerdings modifizierten (vgl. Ant. XVIII, 1, 5 „θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν“) mosaischen hatten.

Wenn Ohle zu dem Zeugnis BJ II, 8, 9: daß die Essener den Sabbath am besten halten, daß sie sich an diesem Tage des Kochens enthalten, daß sie kein Gefäß von der Stelle rücken, und nicht einmal wagen, ihre Notdurft zu verrichten, nach der Bemerkung: „Alberner ist wahrhaftig noch nie ein vermeintlicher Vorzug vor dem Judentum begründet worden“, S. 241, auf die Unmöglichkeit der Existenz einer solchen Sekte schließt, so liegt in diesem Urteil Ohles eine Ignorierung der zeitgeschichtlichen Verhältnisse, in denen Essa die Essener spielen läßt. Der Zug der ernst gerichteten Juden in jener Zeit richtete sich auf möglichste Vollkommenheit in derartigen Kleinlichkeiten. In ihnen suchten ihre Heiligkeitsbestrebungen ein Gebiet, in dem sie sich bethätigen und zur διαφορότης entwickeln konnten. Dem christlichen Beobachter erscheinen die so sich auswirkenden Heiligkeitsbestrebungen allerdings „albern“, aber wenn er ein Kenner der damaligen Zeitgeschichte ist, auch — grundjüdisch. Vergleichen wir doch nur, wie „unglaublich“ kindisch die Pharisäer bei der Betonung ihrer Sabbathstrenge, in der Ausdeutung, Verkleinlichung, Atomisierung kasuistischer Sabbathgebote

waren, wie stolz sie waren auf Kenntnis und Halten der albernsten Vorschriften [1])!

So bestätigt sich denn gegenüber der Kritik Ohles in ausgedehntem Maße die Angabe von BJ II, 8, 2 „Ἐσσηνοὶ .... Ἰουδαῖοι μὲν γένος ὄντες".

Nach dem Versprechen des Josephus, Ant. XV, 10, 4, müßte ein Bericht über die Sekte der Essener sodann auch pythagoräisches in den Essenern deutlich ausgeprägt erscheinen lassen. Wir behaupten auch dieses vor uns zu haben, gerade in den Stellen in Essa, die als dem Judentum wirklich fremdartig von Ohle bespöttelt und bewitzelt werden, ohne daß dieser Gelehrte jedoch einen Beweis für das Recht seines Satzes versuchte, oder auch nur eine Anschauung über die eigentliche Tendenz dieser in Betracht kommenden Stellen leuchten ließe.

Um anderes wegzulassen, wollen wir unsere obige Behauptung an der wichtigsten Stelle rechtfertigen.

Es ist der Abschnitt über die Seelenlehre der Essener — BJ II, 8, 11 —, die auch in dem anderen Teil von Essa — Ant. XVIII, 1, 5 — in den Worten „ἀθανατίζουσιν δὲ τὰς ψυχάς" angedeutet ist. Die hier aufgestellte Seelenlehre muß aus dem Pythagoräismus erklärt werden.

Hilgenfeld, der mit der Authentizität von BJ II, 8, 2 ff. rechnet, behauptet, Ketzergesch. S. 129 ff., daß die Unsterblichkeitslehre, die hier vorgetragen wird, „nicht ganz unjüdisch" ist, daß die Essener selbst die jüdische Vorstellung von Paradies und Geenna nach griechischem Muster umbildeten. Aber wir müssen doch noch weiter gehen! Mit dieser, das griechische der Form anerkennenden Behauptung ist doch nur der Erklärung des zweiten Teils der hier vorliegenden Seelenlehre höchstens nahegekommen. Wir müssen auf den Inhalt sehen. Und da ist das beiden Teilen gemeinsame punctum saliens die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Diese Lehre ist jedoch im Prinzip unjüdisch. Der Jude der da-

---

1) Vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II. 2. Aufl., S. 393 ff. Weinstein, Beiträge z. Geschichte d. Essener, S. 73. Wellhausen, Isr. u. jüd. Geschichte, S. 250 f. Holtzmann, Lehrb. d. neutest. Theol. I. S. 38 ff. 133.

maligen Zeit glaubt an die Auferstehung (vgl. Schürer a. a. O. 461). Die Unsterblichkeit der Seele wird im jüdischen Glauben nur vorausgesetzt in Anbetracht des Zwischenzustandes zwischen Tod und Auferstehung (vgl. Zeller a. a. O. S. 297).

Hilgenfeld, der wohl das Unsichere dieser seiner dritten Position zu der Seelenlehre der „Essener" gefühlt haben mag, zieht in seiner Not den Parsismus herbei, aber auch im Parsismus wird die Auferstehung gelehrt, und die Fravahsis, von denen er Ketzergesch. S. 147f. redet, sind nicht die menschlichen Seelen, sondern ein göttlicher Teil der Seele, der mit ihr nur eine lösliche Verbindung eingeht.

Dagegen giebt der Pythagoräismus eine vollbefriedigende Erklärung der Seelenlehre, die uns BJ II, 8, 11 vorgeführt wird; und nicht nur dieser Theorie der uns beschriebenen Leute, sondern auch aller der Teile ihrer Praxis, welche sich aus dem Judentum nicht erklären lassen, z. B. der Gütergemeinschaft BJ II, 8, 3, der gemeinsamen Mahlzeiten BJ II, 8, 5, der Verwerfung der Tieropfer Ant. XVIII, 1, 5. Wir stimmen Zeller (a. a. O. S. 325ff.) in seinen klaren und überzeugenden Vergleichen und Ausführungen derart bei, daß wir uns statt eine positive Darstellung des Pythagoräismus der nichtjüdischen Ingredienz in Essa zu geben, welche den Zellerschen Ausführungen entsprechen würde, um Raum zu sparen, mit dem Hinweis auf Zellers Ausführung begnügen dürfen.

Wir können den Abschnitt, im Gegensatz gegen die Kritik Ohles mit dem Resultat schließen: Die uns in Essa beschriebenen „Essener" sind eine jüdische Sekte mit pythagoräischer Eigentümlichkeit. — Dies spricht dafür, daß Essa der echte von Josephus Ant. XV, 10, 4 versprochene Essenerbericht ist.

Es kommen nun in Essa eigentümliche Thatsachen und manche eigentümlichen Begriffe und Ausdrücke vor. Sie finden aber gerade in dem eigentümlichen Wesen der Sekte ihre Erklärung und können daher kein Indizium gegen die Authentizität von Essa bilden.

Da die Essener die Opfer verwarfen, wurden sie nach Ant.

XVIII, 1, 5 von der orthodox-jüdischen Partei vom Tempel ausgeschlossen.

Ohle findet darin, daß die Essener nicht eine härtere Strafe bekamen, eine auffällige „Milde“, S. 237.

Aber diese Milde wird uns nicht auffallen, wenn wir uns daran erinnern, daß die Essener nach Ant. XVIII, 1, 5 „Weihgeschenke“ zum Tempel sandten.

Trotzdem nun Ohle „Milde“ gefunden hat, meint er S. 245: „Nicht ein palästinensischer Jude, geschweige denn 4000 hätten diesen Ausschluß vom Tempel, von der Wohnstätte Gottes auch nur ein Jahr ruhig ertragen können.“ Wir glauben dagegen, daß die Essener den Ausschluß wohl schon ertragen konnten, wenn sie ihn selbst wissentlich vorbereitet, und schon im Prinzip durch Verwerfung der Tieropfer die Trennung vollzogen hatten; Ant. XVIII, 1, 5. Die *διαφορότης* ihrer *ἁγνεῖαι* wird ihnen den Ausschluß nicht schwer gemacht haben [1]).

Auch einzelne Begriffe und Ausdrücke sind in ihrer Eigentümlichkeit aus der Gesamtstellung der Essener zu erklären.

Ohle schließt daraus, daß es nie von Juden, sondern nur von Heiden heiße, sie schickten „*ἀναθήματα*“ zum Tempel (von Juden immer: „*χρήματα*“), daß die Essener entweder Heiden gewesen sein müßten, „oder“, daß der Verfasser des Berichtes „mit der Sprache des nachexilischen Judentums nicht vertraut war“, S. 250f. Gewiß, nicht nur Josephus an den vielen von Ohle S. 249 bis

1) Ferner aber ist zu bemerken, daß die Essener zum mindesten mit ihrer innerlichen Entfremdung vom Tempelkult nicht allein standen. Auch bei anderen ernst gerichteten Juden, bei „vom Pharisäismus ausgegangenen Männern“, war das „innere Band“ mit dem Tempel „mindestens gelockert“, vgl. Holtzmann, Lehrb. d. neutestamentl. Theol. I. S. 148. — Sowohl hieraus, wie auch aus der Präsentation der Reinheit und Heiligkeit des Lebens der Essener, die selbst einen König wie Herodes zwang, sie zu ehren, Ant. XV, 10, 4. 5, endlich aus dem Umstand, daß die Seelenlehre der Essener innerlich wahr war und in ihrer Lebendigkeit gerade für solche Juden anziehend sein mußte, die sich weder durch ihre in Formalismus erstarrte Gesetzesreligion befriedigt fühlten, noch auch geneigt waren, den apokalyptischen Vorstellungen nachzuhängen, mit denen sich ihre Volksgenossen, je länger je mehr berauschten, erklärt sich auch die für Ohle verdächtige Möglichkeit eines Anhängerkreises dieser Sekte.

251 angegebenen Stellen, sondern auch das 2. Buch der Makkabäer (3, 2; 9, 16) läßt uns ersehen, daß eigentliche Anathemata nur von solchen, die außerhalb des Tempels stehend, demselben doch ihre Verehrung zollen wollten, gesandt wurden; aber wenn auch alle übrigen Anathemata Gebenden Heiden waren, so ist damit noch nicht gesagt, daß deswegen auch die Essener Heiden gewesen sein müssen. Wir müssen bedenken, daß die Essener als Juden vielleicht gern ihre Didrachmensteuer zum Tempel gegeben hätten, daß ihnen dies aber infolge Dekrets der orthodoxistischen Partei, da die Essener die blutigen Opfer des Tempels verwarfen, verwehrt blieb. Sie wurden von der herrschenden Partei, welche mit dem Tempel in Konnex stand, in dieser Beziehung wie die Heiden behandelt, aber waren deswegen doch keine Heiden. Dieses Wort widerspricht also weder der Autorschaft des Josephus, noch läßt es die Essener als Heiden erscheinen, sondern es charakterisiert für den Leser die eigentümliche Haltung, welche die streng jüdischen Glaubensgenossen den Essenern gegenüber hatten.

Ähnliches liegt bei dem Wort *προαγόρευσις*, BJ II, 8, 12, vor. Braucht Josephus das Wort sonst nicht für die Weissagungen der jüdischen, sondern nur für die der außerjüdischen Propheten und Seher, so sehen wir bei der Anwendung des Wortes bei einer jüdischen Sekte ein Indizium dafür, daß der Verfasser, wenn es Josephus war, bei der Darstellung dieser Eigentümlichkeit der Essener sich bewußt gewesen ist, daß die Essener dem reinen Judentum und Prophetentum, welches ja im Geiste immer mit Tempel und Tempelkult verbunden war, ziemlich fern getreten waren, was ja auch der Fall war.

Ebenso zeigt sich in dem Ausdruck „*εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος*“, Ant. XVIII, 1, 5, in dem *τεμένισμα* den ganzen Tempelbezirk bezeichnet, von dem nach Ant. IX, 7, 4 nur die „*μεμιασμένοι*“ ausgeschlossen wurden, daß der Verfasser, wenn es Josephus war, sich bewußt war, daß die Essener gleich den *μεμιασμένοι* behandelt wurden. Daß die Essener *μεμιασμένοι* waren, läßt sich auch aus unserem Text eruieren: allerdings hatten sie sich nicht mit „Götzendienst besudelt“, Ohle S. 255 ff., sondern sie waren „befleckt“, und „noch nicht wieder rein geworden“,

und wollten auch nicht wieder rein werden — für die Anschauung der Tempeljuden, denn sie bedienten sich nicht der Tempelopfer! Das war der Grund für ihren Ausschluß: „θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν .... καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι“ κ. τ. λ. Diese Darstellung in Ant. XVIII, 1, 5 läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig; sie charakterisiert die Stellung der Essener im ganzen sowohl, wie auch in dem Wort τεμένισμα bei Vergleich von Ant. IX, 7, 4. Sie charakterisiert die Stellung der übrigen Juden zu den Essenern.

Auch das Wort „ἑτεροδόξων“ in seinem Zusammenhang BJ II, 8, 5 ist sehr charakteristisch für die Stellung der Essener innerhalb und zu dem Judentum.

Wir können hier von Ohle absehen, da er auf Grund eines philologischen Schnitzers das Wort angreift, S. 252. Denn daß die Essener von den Juden, oder von Josephus, als Vertreter der jüdischen Rechtgläubigkeit mit dem Begriff von ἑτερόδοξοι bezeichnet wurden, sagt der Text nicht. Der Begriff war gerade als essenischer zur Bezeichnung der Nichtessener sehr geeignet; denn einerseits waren die Juden für die Essener keine Heiden, so daß sie sie mit „ἔθνη“ hätten bezeichnen können, andererseits aber standen sie bei allem Zusammenhang mit den Juden denselben doch nicht nahe genug, um sie nicht durch irgendeine besondere Bezeichnung von sich zu unterscheiden. Juden konnten sie sie zur Unterscheidung ja nicht nennen, denn sie selbst waren „Ἰουδαῖοι“, so bezeichneten sie sie mit dem Begriff von ἑτερόδοξοι, und befaßten unter diesem Ausdruck sowohl die Pharisäer und Sadducäer, wie auch den übrigen עם־הארץ.

Endlich ist bei der Darstellung der Essener unbedingt zu verlangen, daß Ausdrücke gebraucht werden, welche der Schilderung eines Vereins, der in erster Linie Verein ist — und nicht Philosophenschule — entsprechen. So sind Ausdrücke wie δοκιμάζειν, BJ II, 8, 7. 13, ἐκβάλλειν, 8, 8, ἐπιμελήτης, 8, 3. 4. 6, ἐπίτροπος, 8, 6 u. a. unbedingt nötig. Eine Darstellung in lediglich aristokratisch philosophischen Worten, welche Ohle verlangt, S. 259 ff., würde einen unlösbaren Zwiespalt zwischen Inhalt und Form von Essa konstituieren.

So findet ein Teil der von Ohle gegen die Authentizität von Essa erhobenen sachlichen und sprachlichen Einwendungen seine Entkräftung durch das Objekt der Darstellung selbst.

Ein größerer Teil der sprachlichen Einwendungen Ohles arbeitet mit der josephischen Ausdrucksweise, welcher Sprache und Begriffe von Essa widerstreiten sollen.

Ohle behauptet, es kämen Wörter und Begriffe vor, die dem Josephus „unbekannt“ seien, solche, die von ihm „anders gebraucht würden“, solche, die seinem „klassischen Ideal“ widersprächen. Er sieht sich veranlaßt zu konstatieren, daß einige Ausdrücke direkt auf „christliche Zeit“ hinweisen, und findet schließlich mehrere „Begriffsverwirrungen“, die bei einem Josephus nicht vorkommen dürften, S. 248 ff.

Eine große Anzahl der von Ohle für seinen Zweck unter den eben angegebenen Etiketten vorgebrachten Worte findet ihre sofortige befriedigende Erklärung bei genauerem Insaugefassen der Thatsachen.

Steift Ohle sich z. B. S. 254 darauf, daß das Wort *βασανιστήριον*, BJ II, 8, 10, sonst bei Josephus nicht vorkommt, so ist dagegen zu halten, daß derselbe Begriff auch nirgends vorkommt.

Erinnert Ohle der Begriff *πρόσειμι τῇ διαίτῃ*, S. 254, „lebhaft an die christliche Bedeutung von *πρ.*“ *τ.*“ *δ.*“, so überzeugt uns ein Blick in Passow, daß die Redensart in dem hier vorliegenden Sinn in allen Jahrhunderten der griechischen Sprache vorkommt, also bei Josephus dieselbe Berechtigung hat wie bei christlichen Schriftstellern.

Noch unbegreiflicher ist es, daß Ohle den Ausdruck „*φρικώδεις ὅρκοι*“, BJ II, 8, 7, als unjosephisch verdächtigen kann, obgleich er selbst weiß, daß Josephus den Ausdruck Vita 53 gebraucht; S. 254.

Wir lassen einige ebenso wenig beweiskräftige Citationen Ohles weg; er selbst hat sie augenscheinlich mehr zum Zweck der Fülle seiner Untersuchung als als Stütze seines thätigen Materials gebraucht.

Wir machen uns an die fester scheinenden sprachlichen Stützen seiner Behauptung nichtjosephischer Sprache.

„Δειπνηστήριον" — BJ II, 8, 5; das Wort soll hier zum ersten Mal vorkommen, S. 252; aber giebt uns das einen Grund, den Abschnitt, in welchem das Wort vorkommt, einem späteren Zeitalter, in welchem es öfter vorkommt, zuzuweisen?

Wenn Porphyrius statt *„μολύνει"*, BJ II, 8, 5, *„μιαίνει"* gesetzt hat, S. 254, so ist bei ihm zum mindesten ebenso leicht ein Schreibfehler zu konstatieren, wie eine wissentliche Verbesserung eines ihm für Josephus zu unpassend erscheinenden Ausdrucks.

Auch das Wort *„θεολογοῦσιν"*, BJ II, 8, 11 am Schluß, ist kein Indizium gegen die josephische Autorschaft, S. 254. Allerdings gebraucht Josephus sonst bei der Darstellung der jüdischen Sekten das Wort *„φιλοσοφοῦσιν"*, hier ist jedoch infolge des Konnexes der Philosophie der Essener mit ihrer Ethik und Religion (vgl. BJ II, 8, 11a mit II, 8, 11b) das Wort *θεολογοῦσιν* beinahe gefordert, jedenfalls aber wohl berechtigt.

In *θακεύουσιν*, BJ II, 8, 9 am Schluß, findet Ohle ein für Josephus „zu gemeines Wort". Er verlangt eine Umschreibung oder ein feineres Wort, S. 252.

Wir können dem nicht beistimmen, denn 1) ist die sonstige, von Ohle für feiner erklärte Umschreibung des Josephus in Ant. VI, 13, 4 bedingt durch den Vorgang des A. T. in 1 Sam. 24, 4 (*παρασκευάσασθαι*) (vgl. Richt. 3, 24, *ἀποκενοῖ τοὺς πόδας*); bei der Wiedergabe der Erzählung 1 Sam. 24 blieb Josephus bei der Umschreibung, gestaltete sie aber durch *„ἐπειγόμενος οὖν ὑπὸ τῶν κατὰ φύσιν"* .... zu einer für alle heidnischen Leser verständlichen; hier, in BJ II lag kein Antrieb oder Vorgang für eine Umschreibung vor, und 2) müssen wir im Gegenteil *θακεύειν* für ein feines Wort erklären, da es in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht jenen „gemeinen" Sinn hat, sondern einfach: „sitzen" heißt; es ist erst im prägnanten Sinn gleich dem gemeinen *χέζειν*.

Auch *„καταστολή"*, BJ II, 8, 4, soll dem klassischen Ideal des Josephus widersprechen. Ohle glaubt, Josephus würde das klassischere *περιβολή* gebraucht haben; S. 253. Aber wir bestreiten entschieden, daß *περιβολή* Synonymum mit *καταστολή* ist; *καταστολή* ist hier so viel wie „Haltung", „Würde", „Anstand" (eher schon synonym mit *„σχῆμα σώματος"* ibid.), und

bedeutet hier nicht Kleidung. Das Wort ist in dieser von uns angegebenen Bedeutung edel und viel gebraucht.

Gleiche Einwendungen macht Ohle bei *λαλία*, BJ II, 8, 5 am Schluß und *λαλεῖν*, BJ II, 8, 9. Aber die Worte sind sehr wohl in der Bedeutung: „Wechselgespräch“, „Unterredung“, ohne irgend einen despektierlichen Sinn in der klassischen Sprache gebräuchlich (bei Plutarch, Polybius).

Auf christliche Zeit soll der Ausdruck „*μυστήριόν τι φρικτόν*“, BJ II, 8, 5 am Schluß, hinweisen, S. 254. Ja, Ohle bezeichnet ihn als „nur in christlichen Kreisen“ vorkommend; er findet ihn in diesem historischen Bericht sodann „einfach lächerlich“.

Mit diesen Behauptungen ist Ohle aber wohl sehr unvorsichtig gewesen. Betrachten wir das Wort *μυστήριον*, so wird uns diese Betrachtung beinahe zum Beweis dafür, daß Josephus es hier geschrieben hat. Denn

1) das Wort wird in vorchristlicher Zeit gebraucht,
2) es wird dort in demselben Sinne gebraucht, den wir hier annehmen müssen: Geheimnis, „in mancherlei Gebräuche und Feierlichkeiten eingehüllte Geheimlehre“ (Passow); z. B. bei Herodot und Xenophon;
3) Thucydides, den Josephus sich zum Muster genommen hat, gebraucht das Wort so (6, 28).

Reflektieren wir sodann auf das Wort *φρικτόν* —: daß die Essener Geheimlehren hatten, wird uns in Essa, dessen Echtheit anzuzweifeln bisher noch kein Grund gefunden ist, bestätigt BJ II, 8, 7; bekannt wird es auch gewesen sein, daß sie Geheimlehren hatten. Vor Geheimlehren, deren Kundgebung selbst bei Todesgefahr (II, 8, 7) nicht erlaubt ist, empfindet aber jeder Uneingeweihte ein *φρίσσειν*. So konnte derjenige, der bei einem Versammlungshause der Essener vorbeiging, in dem trotz der Anwesenheit vieler Menschen Stille herrschte, wohl das Gefühl haben, als handle es sich drinnen um ein „*μυστήριον φρικτόν*“.

Wie Ohle, S. 261, in den Worten „*τάγμα*“, BJ II, 8, 3. 4. 8. 13, *ὅμιλος*, II, 8, 7, „*εἰς μοίρας τέσσαρας*“, II, 8, 10, „militärische Ausdrücke“ finden kann, um nachher diese „militärischen Ausdrücke“ als Stütze seiner Hypothese der Iden-

tität des Essenismus mit der „militärischen Organisation" des Christentums zu gebrauchen, ist uns zu sonderbar, um folgen zu können.

Wir glauben uns weder bei dem Wort *τάγμα* noch bei dem Wort *ὅμιλος* den Kopf zerbrechen zu müssen, und finden, wenn wir einen Vergleich suchen wollen für die *μοίρες τέσσαρες*, eine Parallele in der Abstufung des Pharisäismus in 4 Grade (vgl. Text Es, Note zu Eus. VIII, 11, 5).

An mehreren Stellen endlich konstatiert Ohle eine des Josephus unwürdige „Begriffsverwirrung".

Er bekennt seine „Unfähigkeit", bei Vergleichung von BJ II, 8, 5 „*ἀπολούονται* (scil: alle Essener) *τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασιν*" mit BJ II, 8, 7 „*καθαρωτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων μεταλαμβάνεται*" (scil: der Novize des zweiten und dritten Jahres) zu verstehen, was „*καθαρωτέρων*" heiße, S. 254 f.

Wir glauben, daß keine Begriffsverwirrung vorliegt.

Ohle fragt, S. 255: „was heißt: ‚reineres Wasser', war das erste schmutzig?" Aber wozu stände denn „*τῶν πρὸς ἁγνείαν*" hinter „*καθαρ.*", wenn die Stelle in dem ihr von Ohle imputierten Sinn zu verstehen wäre? Aus unbefangener Betrachtung beider Stellen und ihrer Zusammenhänge ergiebt sich vielmehr, daß das erste Mal von der Reinigung des Körpers, das zweite Mal von der Reinigung der Seele gesprochen wird. Während 8, 5 erkennen läßt, daß die Essener täglich körperliche Waschungen vornehmen, daß sie dieselben in kaltem Wasser vollziehen, läßt 8, 7 erkennen, daß sie außerdem auch heilige Waschungen vornehmen. Das Wort „*καθαρωτέρων*" ist in prägnant ethischem Sinn zu fassen, „reinigender" oder — wie der griechische Komparativ oft durch den absoluten Positiv zu übersetzen ist —: „reinigend" [1]).

Eine schreckliche, sehr schwer zu entwickelnde Verwirrung richtet Ohle an in der Konstatierung einer „Begriffsverwirrung" bei Vergleichung der beiden Stellen, in denen von „*τέμενος*", BJ II, 8, 5, und *τεμένισμα*, Ant. XVIII, 1, 5 die Rede ist. S. 255 ff.

---

1) Diese Reinigungen, an denen erst der Novize des zweiten und dritten Jahres teilnehmen durfte, werden einen Teil zu der *διαφορότης* „*ἁγνειῶν*", deren die Essener sich rühmten (Ant. XVIII, 1, 5), ausgemacht haben.

Mit Hilfe der letzteren Stelle fanden wir schon oben bestätigt, daß die Essener als Unreine vom Tempel ausgeschlossen wurden. Bei der anderen Stelle nun, die wir der Bequemlichkeit wegen anführen, „*αὐτοί τε καθαροὶ καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος παραγίνονται τὸ δειπνητήριον*“, glaubt Ohle, der Verfasser habe mit dem „*δειπνητήριον*“ das „*τέμενος*“ der Essener im Auge gehabt und habe dann *ἅγιον* hinzugefügt, um dieses *τέμενος* der Essener von den *τεμένη* der Juden und Heiden vorteilhaft zu unterscheiden. Hier liege bei Vergleich mit der obigen Stelle, die den Ausschluß von dem den Juden und damit auch dem Josephus heiligsten Tempelbezirk angäbe, eine neue Begriffsverwirrung vor.

Aber kann man verkehrter auslegen und kühner Konsequenzen ziehen? Ohle verkennt, daß „*δειπνητήριον*“ nicht Apposition zu „*τέμενος*“ ist, daß nur eine Vergleichung durch „*καθάπερ*“ gegeben ist. Sodann, einmal mit der Vergleichungspartikel „*καθάπερ*“ rechnend und fragend: „Kann man in ein Haus eintreten, wie in einen Tempelbezirk, der bekanntlich viele Baulichkeiten enthielt, aber nicht gerade ein bedeckter Raum gleich einem Refektorium war?“, verkennt Ohle auch das tertium comparationis. Das liegt doch nicht in dem Akt des Sichhineinbewegens in den Tempelbezirk und das „*δειπνητήριον*“, sondern in dem Grad der Heiligkeit, der dort dem Tempelbezirk und hier dem „*δειπνητήριον*“, und was in ihm vorgeht, innewohnt. Darauf hätte Ohle auch das Attribut „*ἅγιόν τι*“ leiten sollen, er fragt jedoch verwundert: „Gab es andere als heilige“ (scil. Tempelbezirke), S. 256.

Wir fassen zusammen: Es soll hier der Eindruck der Heiligkeit des Hauses, in dem die Essener speisten, hervorgehoben werden; deswegen der Vergleich mit einem „*ἅγιον τέμενος*“; deswegen der schwere plerophorische Ausdruck, der zu der gravitas des Zusammenhangs gut paßt. Es liegt weder in diesem Satz für sich betrachtet, noch bei Heranziehung von Ant. XVIII, 1, 5 etwas Unverständliches vor.

Es ist uns nicht möglich, in Essa etwas zu finden, was josephischer Ausdrucksweise oder josephischer Klarheit in der Darstellung widerspräche. Die von Ohle in dieser Beziehung gegen die Authentizität von Essa erhobenen Einwände sind, wie wir ge-

sehen haben, sämtlich ohne Berechtigung, teilweise sogar so sehr ohne Essa-feindliche Kraft, daß sie, nachdem sie besehen worden sind, den Spieß gegen die eigene, von Ohle ihnen aufoktroyierte Tendenz richten mußten.

Einen weiteren Komplex von Argumenten überschreibt Ohle: „Josephus kann diesen Bericht nicht verfaßt haben"; S. 262 ff.

Der Verfasser von Essa hat — ebenso wie der Verfasser von Es für Hilgenfeld — für Ohle teils zu wenig, teils zu viel berichtet, als daß er Josephus hätte sein können.

Ohle vermißt eine Andeutung über die Stellung der Essener zu Pharisäern und Sadducäern, S. 264. Aber auch die Stellung der Pharisäer und Sadducäer zu einander ist, was das Eingehen auf ihre persönlichen Beziehungen sowohl, als auch auf die Beziehungen von Sekte zu Sekte betrifft, nicht angedeutet, ohne daß uns deswegen die Existenz jener beiden Sekten jemals fraglich geworden wäre.

Ohle vermißt in Essa sodann eine Angabe über die Stellung der Essener zur εἱμαρμένη, S. 265. Aber auch dieses Manko haben die Essener wiederum mit den Pharisäern und Sadducäern gemeinsam. Josephus erwähnt nämlich die Stellung auch dieser Sekten zur εἱμαρμένη nie da, wo er nur eine Sekte bespricht, vgl. Ant. XIII, 10, 5. 6; XVII, 2, 4; XX, 9, 1; Vita 38 [1]).

Wenn Ohle das Fehlen historischer Namen und Daten bei Gelegenheit der Schilderung der Grausamkeiten, die im römischen Kriege gegen die Essener verübt wurden, BJ II, 8, 10, für verdächtig ausgiebt, S. 272, so haben wir darauf zu erwidern, daß sich die Absicht, die Todesverachtung der Essener zu erweisen, bei Berücksichtigung der römischen Unantastbarkeit — die anzutasten Josephus immer vermeidet — nicht mit Angabe bekannter Namen und Daten verwirklichen durfte, die wie eine direkte Anklage gegen die Römer ausgesehen hätte.

Ferner müssen wir bemerken, daß eine historische Entwickelung

1) Allerdings bespricht Josephus die Stellung der Pharisäer und Sadducäer zur εἱμαρμένη an anderen Stellen: Ant. XIII, 5, 9; XVIII, 1, 2, 3, 4 (BJ II, 8, 14). Hier aber nur, weil er sie in Kürze miteinander vergleicht, und da an den beiden erstgenannten Stellen auch die Essener in Kürze verglichen werden, ist auch ihrer Stellung zur εἱμαρμένη hier Erwähnung gethan.

mit Namen und Daten gar nicht in die Art der Darstellung der Essener, die mehr Schilderung als Erzählung ist, passen würde.

S. 269 ff. konstatiert Ohle ein „zu viel“. Jedoch ohne Grund; denn bei der Behauptung, daß solche Verfolgungen wie die BJ II, 8, 10 angegebenen unter der römischen „Herrschaft“, welcher die „religiöse Intoleranz“ fern gelegen habe, nicht vorgekommen sein könnten, übersieht Ohle das Wort „*πόλεμος*“. Es ist sehr wohl möglich, daß römische Krieger sich während des „*πόλεμος*“ rohe Späße und Grausamkeiten erlaubt haben, wie BJ II, 8, 10 sie berichtet. Es ist ferner von vornherein wahrscheinlich, daß sie sich zu ihren rohen Späßen gerade die Essener aussuchten, um diese sittenstrengen, prinzipientreuen Männer zu Fall zu bringen. Josephus hat allerdings sonst nichts von Grausamkeiten berichtet, die dieser Krieg wie alle Kriege jener Zeit gewiß mit sich brachte, aber seine Vorsicht den römischen Lesern gegenüber erklärt das größtmögliche Schweigen zur Genüge.

Wie sich mit den eben durchgenommenen inneren Gründen in keiner Weise der Authentizität von Essa beikommen läßt, so ist auch in den Argumenten Ohles, welche mit der Forderung der Ausprägung der Nationalität des Josephus rechnend, gegen die Autorschaft des Josephus gerichtet sind, keine Beweiskraft.

Ohle findet einiges in der Darstellung, was ihm dem Judentum des Josephus zu widersprechen scheint. Teils nun beruhen die hierher gehörigen Argumente auf falscher Auslegung der betreffenden Stelle, teils hängen sie mit einer falschen Auffassung der originellen Persönlichkeit des Josephus zusammen.

Ersteres ist der Bemerkung, in der Ohle sagt: Josephus habe den Gedanken gehabt, es gebe „bessere Opfer“, „bessere Reinigungen“ als die des Mosaismus, und der Bemerkung, in der Ohle die Sympathie des Verfassers sich auf den Bruch mit dem jerusalemischen Tempel erstrecken läßt, S. 265, entgegen zu halten. Beides wird zurückgewiesen durch die in die in Betracht kommende Stelle Ant. XVIII, 1, 5 hinter „*διαφορότητι ἁγνειῶν*“ ausdrücklich gesetzte Bemerkung: „*ὡς νομίζοιεν*“, was doch voraussetzt, daß der Verfasser eine andere Meinung hat.

Etwas Ähnliches liegt an der Stelle „*αὐτοί τε καθαροὶ*

καθάπερ ....", BJ II, 8, 5, vor. Nicht der Verfasser behauptet die Reinheit der Essener (gegen S. 256), sondern die Essener. Der Verfasser spricht hier im Sinne der Essener. Im Deutschen würden wir den Begriff (καθαροί) in Anführungsstriche setzen.

Letzteres findet bei Ohle insofern statt, als er in Josephus einen strengen Gesetzesjuden, einen Eiferer für den Tempel und die Reinheit der jüdischen Religion und einen jüdischen Partikularisten sich vorstellt. So kann er es natürlich nicht begreifen, wie Josephus dieselben Leute, die den Tempelkult verwerfen, an anderer Stelle, Ant. XVIII, 1, 5, „βέλτιστοι ἄνδρες" nennen kann, S. 256. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß Josephus eine Vorliebe für das mächtige und für das gebildete Heidentum der westlichen Länder hatte; er hat auf seinen Reisen und in seinem Verkehr mit Römern griechischer Bildung — trotz seines Judentums — Vorliebe für vieles griechisch-römische gefaßt. Fand er nun in einer Sekte seines Heimatlandes Ideen, Tendenzen und Gebräuche, welche ihm im Heidentum imponiert hatten, so ist es doch natürlich, daß er eine solche Sekte mit doppelter Sympathie schilderte, daß er ihre Mitglieder seinen Lesern als „vorzügliche Männer" präsentierte. Sein durch die Berührung mit dem Heidentum weiter gewordener Blick machte es ihm möglich, mehr als „gut" anzusehen und zu empfehlen, als seine einseitigen zelotischen Glaubensgenossen das konnten.

In doppelter Beleuchtung also will sich das Verhalten des Josephus zu den Essenern erklärt wissen. Der mosaische Jude in ihm muß zu seinem Recht kommen, und der hellenische Jude in ihm muß zu seinem Recht kommen. Beides müssen wir in der Schilderung der Essener wiederfinden.

Eine sehr lehrreiche Illustration zu der Erfüllung dieses doppelseitigen Erfordernisses bietet die von Ohle, S. 268, als dem Judentum des Josephus widersprechend angeführte Stelle BJ II, 8, 12.

In dem Ausdruck „ὑπισχνοῦνται", den Ohle bewitzelt („vorsichtige Leute"), zeigt sich der freiere Hellene in Josephus, der hellenischer Aufgeklärtheit Weihrauch streut, in den Worten „σπάνιον

δὲ, εἴ ποτε .... ἀστοχήσουσιν“ finden wir den auf seine Glaubensgenossen stolzen Juden Josephus.

Es bleibt uns noch übrig zu prüfen, ob Widersprüche zwischen den einzelnen, dem Josephus zugeschriebenen Berichten selbst vorhanden sind.

Ohle findet Widersprüche sowohl in Essa selbst, zwischen BJ II, 8, 2ff. und Ant. XVIII, 1, 5, wie auch zwischen Essa und fl. Essa.

Der Thatbestand in dem Verhältnis von BJ II, 8, 2ff. und Ant. XVIII, 1, 5 ist der, daß Ant. mehrere Punkte in der Darstellung der Essener voraus hat.

Schürer, der nur 4 fand: 1) die Angabe der Zahl 4000, 2) die Angabe der Verwerfung der Tieropfer, 3) die Angabe der Beschäftigung mit Ackerbau und 4) die Angabe der Verwerfung der Sklaverei, ist mit seiner allerdings nicht ganz befriedigenden (gegen Wellhausen: „Isr. u. jüd. Gesch.“, S. 258, Anm. 2) Ausflucht: Josephus habe diese 4 Punkte in BJ „vergessen“ gehabt und sie in Ant. aus Philo nachgetragen („Gesch. d. jüd. V.“ II, S. 470, Anm. 12) von Ohle (a. a. O. S. 227) wohl mit Recht zurückgewiesen worden, der seinerseits dann noch 4 weitere Punkte konstatiert —: 5) die Essener der Ant. senden Weihgeschenke zum Tempel, 6) sie verwerfen die Ehe völlig, 7) die essenischen Priester der Ant. sind zugleich Verwaltungsbeamte, 8) die Essener der Ant. sind vom Tempel ausgeschlossen —, die Ant. über BJ hinaus haben soll.

Die unter 6) und 7) gestellten Argumente sind jedoch hier nicht am Platze; denn BJ II, 8, 13 spricht nur gewissermaßen anhangsweise von einer kleinen Denomination der Essener, während auch für BJ (vgl. II, 8, 2) gilt, daß die Essener die Ehe grundsätzlich verwerfen.

Was die Angabe, die Ohle unter 7) gestellt hat, betrifft, so haben wir schon bei der Wiedergabe des Textes von Ant. XVIII, 1, 5 an dieser Stelle in einer Note darauf hingewiesen, daß Ohles Auffassung hier wohl nicht die richtige ist; eine andere Auffassung des Sinnes, die mit der Auseinanderhaltung der Priester und Ver-

waltungsbeamten, wie sie in BJ vorliegt, übereinstimmt, ist zum mindesten möglich.

Dem Ganzen der übrigen Argumente und ihrer Tendenz ist jedoch entgegen zu halten, daß wir schon verlangen dürfen, daß zwei Berichte, von demselben Schriftsteller über dasselbe historische Sujet, das er genau kennt, geschrieben, sich nicht widersprechen — und Widersprüche liegen thatsächlich nicht vor zwischen Ant. und BJ —, daß wir es aber für unbillig halten, zu verlangen, daß die beiden nach Anlage und Form gänzlich verschiedenen, gewiß zu verschiedenen Zeiten geschriebenen Berichte sich in allen ihren Angaben decken. Auch ein Josephus ist bei seiner Darstellung von der geistigen Position abhängig, die er in dem Moment des Berichtens zu dem Sujet seines Berichts hatte. Mag das Sujet auch historisch feststehen, so tritt es dem Berichterstatter in seinen inneren und äußeren Zusammenhängen doch in einer im Laufe der Zeit abwechselnden Beleuchtung vor das geistige Auge, und dementsprechend reflektiert die Darstellung bald mehr auf diese, bald mehr auf jene charakteristisch erscheinenden Punkte des vorhandenen Ganzen (vgl. das Verhältnis von E zu Es).

Noch eine andere Erklärung der Mehrangaben in Ant.! —: Josephus hat Mitarbeiter gebraucht (c. Ap. II, 9, 2); können die 6 neuen Punkte in Ant. sich nicht auf einen Mitarbeiter zurückführen, zu dessen Ergänzung Josephus natürlich seine Zustimmung gegeben haben muß [1])?

Scheinbare Widersprüche finden sich allerdings zwischen Essa und kl. Essa.

Der Essener Menachem gab nach Ant. XV, 10, 5 dem Herodes die Hand. „Wurde der arme Teufel durch diese Auszeichnung nicht entweiht?" fragt Ohle S. 278, augenscheinlich BJ II, 8, 10 vergleichend. Allerdings, wenn der Essener es vermied, mit einem Ordensbruder anderer Klasse in Berührung zu kommen, so mußte

1) Es ist dann anzunehmen, daß die Einschiebung des Berichtes über die Essener in BJ II noch vor der Fertigstellung des Berichtes Ant. XVIII, 1, 5 stattgefunden hat, da wir sonst die in Ant. XVIII, 1, 5 mehrerwähnten Punkte in BJ II, 8 wohl erwarten müßten.

er sich gewiß noch mehr davor hüten, mit einem außerhalb des Ordens stehenden in Berührung zu kommen. Aber der Essener hatte unter seinen eidlichen Verpflichtungen auch die des unbedingten Gehorsams den „κρατοῦσιν“ gegenüber, BJ II, 8, 7, und man kann annehmen, daß in diesem Fall die Pflicht des Gehorsams bei der Annahme der Hand des Herodes das Verbot der Berührung mit einem Fremden aufhob. Ist die Berührung mit Herodes verunreinigend gewesen, was uns bei den übertriebenen Reinheitsordnungen nicht nur der Essener, sondern auch der ganzen Zeit, in der die Essener lebten, wahrscheinlich ist, so blieb dem Menachem ein Bad der Art, von der BJ II, 8, 10 berichtet.

Einen anderen scheinbaren Widerspruch zwischen BJ I, 3, 5 und Ant. XIII, 11, 2 einerseits, welche Stellen den Zusammenhang des Essenismus mit dem Tempel voraussetzen, und Ant. XVIII, 1, 5 andererseits, wo die Essener als vom Tempel getrennt erscheinen, halten wir durch die vor uns in fast allen Darstellungen der Essener gegebene Erklärung von einer Fortschreitung der Entwickelung des Essenismus, resp. einem mit der Zeit anders gewordenen Verhalten der herrschenden orthodoxen Partei zu den Essenern für gelöst. Es ist sehr wahrscheinlich, daß in der Zeit der Entstehung des Essenismus und der kurz darauf folgenden, bis vielleicht zu dem Jahre 100 a. Chr., die orthodoxe Partei keine Veranlassung hatte oder es nicht wagte, den Bann auszusprechen; wir stimmen hier gegen Ohle (der eine Notbrücke der Kritik konstatiert, S. 225) vollkommen den Ausführungen Zellers (a. a. O. S. 337 f.) bei.

Den übrigen „Widersprüchen“, die Ohle noch gefunden hat, ist leicht und kurz zu begegnen:

Denn nach dem Erweise, daß die Essener die jüdische Religion nicht aufgegeben haben, ist es erklärlich, daß ein Essener Johannes BJ II, 20, 4; III, 2, 1 f. Kommandant einer Festung wird und im heiligen Kriege für die Religion seines Vaterlandes das Leben daransetzt (gegen Ohle, S. 380) [1]).

---

1) Holtzmann, „Lehrb. d. neutest. Theol.“ I, giebt S. 109 eine Analogie für das Hereingezogenwerden der friedlichen Essener in den jüdischen Freiheits-

Endlich besteht in der Angabe von Vita 2, welche von dem kurzen Aufenthalt des Josephus bei den Essenern berichtet, kein Widerspruch gegen die Angabe von BJ II, 8, 7, nach welcher derjenige, welcher Essener werden wollte, sich zunächst einem Noviziat zu unterziehen hatte. Josephus hat nicht die Absicht gehabt, in den Orden einzutreten, sondern ist nur — wie wir schon oben zu bemerken Gelegenheit hatten — ein Zögling der Essener gewesen. Er war damals „ἑκκαίδεκα ἔτη“ (Vita 2), also noch „ἁπαλὸς πρὸς τὰ μαθήματα“ (BJ II, 8, 2).

Wir haben weder Verdächtiges im Verhältnis von BJ II, 8, 2 ff. zu Ant. XVIII, 1, 5 gefunden, noch auch Widersprüche zwischen Essa und kl. Essa, die uns nötigen müßten, verschiedene Verfasser anzunehmen.

Wir dürfen auf eine Behandlung der vielen Lückenbüßer, die zum Teil in unbegründeten und unbeweisbaren Behauptungen bestehen (wie z. B. die, daß man im Süden nicht sterbe, wenn man keine Nahrung von Menschen annimmt und lediglich auf das angewiesen ist, was das Feld giebt [S. 234], oder — fügen wir hinzu — zu gewissen Jahreszeiten auch im Süden nicht giebt, oder die Behauptung, in „μεταγενέστεροι“ und „προγενεστέρων“, BJ II, 8, 10, finde sich, daß die Essener die Lehre von der Wiedergeburt gehabt hätten, S. 240, oder die, die Essener hätten sich mit „Kinderraub“ beschäftigt, S. 379) verzichten.

Sämtliche Fundamentaleinwendungen gegen die Authentizität von Essa, ferner sämtliche Einwendungen, die zunächst ein wissenschaftliches Recht zu haben schienen, sind widerlegt [1]), und wir dürfen nunmehr unser Facit ziehen:

Da uns in Essa die jüdische Sekte mit pythagoräischer Eigentümlichkeit vorliegt, über die Josephus an anderer Stelle zu berichten versprochen hatte, da die Eigentümlichkeiten von Essa nicht der Autorschaft des Josephus widersprechen, sondern ihre Erklärung

---

kampf in der Anführung des Hereingezogenwerdens der Mennoniten und eines Teils der Quäker in den nordamerikanischen Freiheitskampf.

1) (Vgl. Anm. S. 32 u. S. 48.) Also auch bei Essa hat sich wie bei E die Luciussche Demaskierungsmethode nicht bewährt. Eine Mahnung für die Wissenschaft ernst zu prüfen, ehe sie Autodafé nach berühmten Mustern hält.

finden durch die Eigentümlichkeit der beschriebenen Sekte, da Sprache und Darstellungsweise kein unjosephisches, teilweise sogar ein den Josephus deutlich bezeichnendes Gepräge haben, da sich mit sonstigen inneren Gründen in keiner Weise der Authentizität von Essa beikommen läßt, auch die religiös politische Farbe des Berichts mit der Originalität des Josephus übereinstimmt, da die Zuthaten in Ant. sich auf naturgemäße Weise erklären lassen, ohne der Autorschaft des Josephus zu widersprechen, da endlich Essa — in Vergleich mit kl. Essa — keinen anderen Verfasser verlangt, als kl. Essa, halten wir die Abfassung von Essa durch Josephus fest.

Essa ist — in dem Sinne, wie E und Es die erste und zweite — die dritte und vierte Quelle für die Essener der Kirchengeschichte.

Wir glauben, dem Hauptschaden, an dem augenblicklich „der Essenismus“ der Kirchengeschichte leidet — dem großen Fragezeichen, das hinter die Existenz der Essener gemacht werden mußte, den Garaus gemacht zu haben.

Es ist noch ein Nebenschaden da, dessen Natur wir schon in der Einleitung andeuteten: Sind diese Berichte auch zuverlässig, wie weit darf man ihnen vertrauen? Es ist unmöglich, einen gänzlich befriedigenden Beweis für die Zuverlässigkeit der Quellen zu geben. Wir können daher kaum mehr thun, als auf die Angriffe antworten, welche auf die Zuverlässigkeit der Berichte gemacht sind.

Die Zuverlässigkeit der philonischen Berichte ist — bei Anerkennung ihrer Authentizität — weniger bestritten worden als die der josephischen.

Beiden hat J. Weinstein („Beitr. z. Gesch. d. Ess.“, Wien 1892), der die Essener in den חסידים des Talmud aufgehen läßt, das Recht, ihr Veto einzulegen, mit der Angabe bestritten, daß „Josephus sehr wenig, Philo aber fast gar kein Hebräisch verstand“, S. 4.

Aber ist denn die gründliche Kenntnis der hebräischen Sprache Vorbedingung für eine Kenntnis der Essener? Geben uns Philo

und Josephus in ihren anderen Werken nicht anerkannt zuverlässige Aufschlüsse und anderweitig in ihrer Zuverlässigkeit bezeugte Mitteilungen über jüdisches Wesen und Leben in Palästina? Ebenso wenig, wie ihnen die Unkenntnis der hebräischen Sprache hier an genauer Kenntnis jüdischer Verhältnisse hinderlich gewesen ist, konnte sie ihnen ein Hindernis für die Kenntnis von Leben und Sitten der Essener sein.

Zu der beiden gemeinsamen Herkunft aus vornehmem Priestergeschlecht, die schon durch Geburt und Erziehung ein Kennenlernen jüdischer Verhältnisse bedang, tritt bei Josephus noch der Umstand hinzu, daß er als Hospitant die Sekte der Essener als solche persönlich kennen lernte.

Aber Philo und Josephus könnten wider besseres Wissen berichtet haben? Nicht dem Philo, wohl aber dem Josephus ist dies oft vorgeworfen worden. Die unzähligen Angriffen ausgesetzte Stelle ist natürlich BJ II, 8, 11. —

„Wie sollten Juden zu dieser Philosophie kommen?“ Josephus soll das erlogen haben (Ritschl umschreibt ThJ 55, S. 340 dieses böse Wort allerdings durch einen fein gesetzten Satz), Josephus hat hier mit „stark aufgetragener griechischer Färbung“ gearbeitet (Weinstein a. a. O., S. 1), ähnlich Hilgenfeld (in allen Stadien seiner Erklärung des Essenismus), Lipsius (Art. „Ess.“ i. Schenk. BL.). Auch Holtzmann läßt die Frage nach der Zuverlässigkeit des Josephus in diesem Punkte offen (vgl. „Lehrb. d. n. t. Th.“, S. 104), obgleich er die Thatsächlichkeit griechischen Einflusses nicht zu leugnen vermag (vgl. S. 107).

Dann verbreitet sich meistenteils der auf BJ II, 8, 11 ruhende Schein der Unzuverlässigkeit, welcher die Entwickelung eigener Hypothesen über die Essener begünstigt, weiter auf alles in den Berichten, was den Hypothesen widerspricht.

Wir verschließen uns nun nicht der Erkenntnis, daß Josephus oft eigenes aus seiner Phantasie zu historischer Wirklichkeit hinzugefügt hat. Aber sollen wir — um zunächst BJ II, 8, 11 zu untersuchen — annehmen, daß er der Sekte, bei der er selbst hospitiert hat, die noch zu seiner Zeit existierte, die auch gewiß Kunde erhalten haben wird von seiner sie angehenden Darstellung,

eine Philosophie angedichtet habe, die sie gar nicht besaß? Zum mindesten muß doch ein Kern von Wahrheit in diesen Angaben von BJ II, 8, 11 sein.

Auf diese Forderung werden wir auch durch eine andere Betrachtung geleitet. Es ist sehr beliebt, bei der Behauptung der Unzuverlässigkeit des Josephus in BJ II, 8, 11 auf das Wort „εἱμαρμένη" hinzuweisen, unter dem Josephus Ant. XIII, 5, 9 die drei jüdischen Sekten einrangiert hat. Dieser offenbar hellenische Ausdruck beweise deutlich, meint man, daß Josephus hellenisiert habe; so würde auch in der Darstellung der Seelenlehre der Essener die Subjektivität des Verfassers eine große Rolle gespielt haben.

Allerdings ist „εἱμαρμένη" ein dem Judentum fremder hellenischer Ausdruck; aber das Wort ist bei Josephus doch Ausdruck für einen vorhandenen (jüdischen) Begriff, wie Schürer („Gesch. d. V. Isr." II, 2. Aufl., S. 478 f.) nachgewiesen hat.

Analog dem Gebrauch und Wert des hellenischen Ausdrucks „εἱμαρμένη" müßte uns demnach die in heidnisch philosophischer Form uns vorliegende Darstellung der Philosophie der Essener vorhandene (essenisch-jüdische) Begriffe bringen. Welche Begriffe sind denn in unserem Abschnitt zu konstatieren? Es ist offenbar ein Kernpunkt vorhanden, in dem sich die ganze Entwickelung konzentriert: Die Anschauung von der Unsterblichkeit der Seele; die Entwickelung wird einheitlich, geschlossen, charakterisiert zusammenhängend mit jenem Kernpunkt ausgeführt. Dieser sowohl, wie die Entwickelung, die naturgemäß mit ihm zusammengehört, ist durchaus heidnisch philosophisch; ein jüdischer Begriff, etwa der der Auferstehung, hat in dem geschlossenen System gar keinen Raum. So müssen wir als historisch bei den Essenern vorhandenen Kern, als historisch bei ihnen vorliegenden Begriff schon die heidnisch-philosophische Anschauung von der Unsterblichkeit der Seele konstatieren. Da aber die Entwickelung, wie sie BJ II, 8, 11 vorliegt, naturgemäß und untrennbar mit diesem Begriff zusammenhängt, so ist auch sie aus diesem Grunde als historisch getreu berichtet anzusehen [1]).

---

1) Vgl. Wellhausen, „Isr. u. jüd. Geschichte", S. 261 Anm. 3. „Die Mitteilung des Josephus ist innerlich durchaus glaubwürdig, und so bestimmt,

Durch die Sicherstellung der Angaben des Josephus über die Philosophie der Essener gewinnen auch seine Angaben über ihre asketische Praxis einen festen Halt, denn sie erweist sich als notwendige Konsequenz der Philosophie der Essener. Wir verweisen dafür nur auf die Zellersche Erklärung des Essenismus („D. Ph. d. Gr.", III, 2, 3. Aufl., S. 277ff.).

Endlich ist noch die Berücksichtigung der Kritik Ohles bei einem durch sie angegriffenen sehr wichtigen Stück von Essa — BJ II, 8, 12 — nötig.

Allerdings richtet sich Ohles Tendenz hier gegen die Authentizität dieses Stückes, aber doch nur auf Grund der Voraussetzung gänzlicher Unzuverlässigkeit und Abstrusität desselben bei Annahme josephischer Autorschaft. Wir haben schon gesehen, daß gerade dieses Stück in seinen Worten charakteristisch für josephische Autorschaft ist.

Aber es ist auch zuverlässig und berichtet historisch getreu, und zwar gerade in den von Ohle kritisierten Worten „σπάνιον δὲ, εἴ ποτε ἐν ταῖς προαγορεύσεσιν ἀστοχήσουσιν". Vergleichen wir nämlich BJ I, 3, 5, so sehen wir, daß der Essener Judas sich in seiner Prophezeiung geirrt zu haben glaubte; das setzt bei ihm doch die Möglichkeit des „ἀστοχεῖν" voraus; anderseits aber wird von demselben Essener gesagt „οὐκ ἔστι ὅτε πταίσας ἢ ψευσθεὶς ἐν προαγγέλμασι", und in dem Zusammenhang derselben Stelle wird noch die Erfüllung der dort berichteten Weissagung konstatiert. Dieses beides aber rechtfertigt die Angabe, daß ein Fehlen selten — wenn überhaupt — stattfinde bis ins Kleinste (vgl. Ant. XIII, 11, 2; XVII, 3, 3).

Die auf ihre Zuverlässigkeit hin angegriffenen Angaben des Josephus sind als exakt erwiesen worden; von hier aus fällt auch auf alles übrige in Essa Enthaltene ein sicherndes Licht.

Wir haben daher nicht mehr nötig, jede einzelne Angabe in ihrer Zuverlässigkeit zu begründen; wir können den Schluß ziehen: Aus unserer Untersuchung ergiebt sich, daß Essa uns in allen

---

daß sie nicht auf Rechnung seiner Manier, alles Jüdische griechisch aufzuputzen, gesetzt werden kann."

seinen Teilen als zuverlässiges Fundament für eine Rekonstruktion der Essener dienen darf.

Dasselbe behaupten wir nun auch von E und Es. Bei einem Charakter, wie er uns als philonisch aus den Schriften Philos entgegentritt, vermögen wir nicht zu denken, daß er wider besseres Wissen berichtet hat. Seine sympathischen Darstellungen sind so zu nehmen, wie sie da sind. Endlich müssen wir nach Sicherstellung von Essa sagen: E und Es können sich mit der Behauptung ihrer Zuverlässigkeit auf Essa stützen. Denn trotz vieler Verschiedenheiten, die aus der notwendigen Verschiedenheit der Individualität der Anschauungsweise und Darstellungsweise beider Berichterstatter zu verstehen sind, stimmt doch das Gesamtbild, das wir aus E und Es entnehmen können, mit dem Bilde von Essa überein.

Wir haben die Echtheit aller angefochtenen Berichte festgestellt und — so weit es post festum bei dem Mangel zeitgenössischer Bezeugung und Unterstützung möglich ist — auch die Zuverlässigkeit der einzelnen Autoren begründet.

Zu E, Es und Essa treten noch die unangefochtenen Angaben von kl. Essa und Plinius, Nat. hist. V, 7, als zuverlässige zeitgenössische Quellen hinzu. Diese Zeugnisse, die wir unter 5 Bezeichnungen zusammengefaßt haben, bilden in ihrer Gesamtheit ein sicheres Fundament für die Essener der Kirchengeschichte.

Das ist in nuce der Gewinn unserer Arbeit; praktisch entwickelt würde er lauten:

Eine Untersuchung und Darstellung der Essener wird auf der unverkürzten Summe der zeitgenössischen Berichte zu fußen haben. Diese Summe hat sich durch gegenseitige Ergänzungen, mit möglichster Vermeidung gegenseitiger Korrekturen der einzelnen Berichte, bei gänzlichem Ausschluß subjektiver Eintragungen zu bilden.

Beilage.

Zusammenstellung der in Betracht kommenden Essenerquellen.

Vorbemerkung. Da wir es nicht mit einer Eruierung des Wesens der Essener aus der Gesamtheit der Quellen, sondern mit einer

Untersuchung der einzelnen Quellen zu thun haben, stellen wir, um einem jeden Schriftsteller ohne voreingenommene Betrachtungsweise gerecht zu werden, einen jeden Bericht gesondert auf sich selbst.

Wir werden bei der Wiedergabe der Berichte allen merkwürdigen Einzelheiten derselben gerecht werden, ohne jedoch eine — wegen Raummangels unangebrachte — bloße Übersetzung zu bieten.

Ferner liegt es im Interesse möglichst unparteiischer Betrachtungsweise, dem Gange der einzelnen Berichterstatter zu folgen, anstatt durch Überspringen und Nachholen ein formvollendetes Gesamtbild von jedem einzelnen Bericht zu erarbeiten.

Bei den besonders in der Kritik in Betracht kommenden Stellen werden wir den Urtext, der bei der Untersuchung öfter verglichen werden muß, angeben.

Die Reihenfolge in der Darstellung der einzelnen Berichte wird der (wahrscheinlichen) Folge der Abfassungszeiten konform sein.

—

E

Zunächst E, in QOPL, in Philonis Judaei opera ed. Thom.
Mangey. Vol. II, 1742. Pag. (876—879) 457 sqq. *Ἔστι δὲ* 457, 2
καὶ ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία καλοκἀγαθίας οὐκ ἄγονος, ἣν
πολυανθρωποτάτου ἔθνους τῶν Ἰουδαίων οὐκ ὀλίγη μοῖρα νέ-
μεται. Λέγονταί τινες παρ᾽ αὐτοῖς ὄνομα Ἐσσαῖοι. Ihre Zahl 5
ist über 4000. Die Ableitung ihres Namens von *ὅσιος οὐκ ἀκριβεῖ*
τύπῳ, διαλέκτου ἑλληνικῆς· ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ 8
γεγόνασιν Sie schlachten keine Opfertiere, *ἀλλ᾽ ἱεροπρεπεῖς τὰς*
ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες· οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον 10
κωμηδὸν οἰκοῦσι, τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι, weil sie unheilbare An-
steckung fürchten von der Berührung mit den täglichen Gottlosigkeiten und 15
Lastern der Einwohner. *ὧν οἱ μὲν γεωπονοῦντες.* Die anderen treiben
friedliche Beschäftigungen, mit denen sie ihren Nächsten nützen können. Sie
legen weder Gold noch Silber zurück, erwerben auch keinen Landbesitz, 20
da sie sich vor Habgier fürchten, und suchen nur so viel zu erwerben,
wie zum Unterhalt des Lebens nötig ist. So sind sie die einzigen von
den Menschen, welche ohne Geld und Gut arm und doch reich sind, da
sie einsehen, daß die wahre Wohlhabenheit in Bedürfnislosigkeit besteht. 25
Keiner unter ihnen giebt sich dem Kriegshandwerk hin oder verfertigt
ein Gerät, das zum Kriege gebraucht wird, ebenso wenig irgendein Ge-
rät, das schlechten Zwecken dient. Sie verschmähen die Beschäftigung 30
mit Handel und Schiffahrt, auch hier wieder der Versuchung zur Hab-
sucht ausweichend. *Δοῦλός τε παρ᾽ αὐτοῖς οὐδὲ εἷς ἐστιν, ἀλλ᾽*
ἐλεύθεροι πάντες ἀνθυπουργοῦντες ἀλλήλοις. Καταγινώσκουσίν
τε τῶν δεσποτῶν, οὐ μόνον ὡς ἀδίκων, ἰσότητα λυμαινομένων,
ἀλλὰ καὶ ὡς ἀσεβῶν, θεσμὸν φύσεως ἀναιρούντων, ἣ πάντας

E 457, 40 *ὁμοίως γεννήσασα, καὶ θρέψασα μητρὸς δίκην ὡς ἀδελφοὺς γνησίους, οὐ λεγομένους, ἀλλ᾽ ὄντας ὄντως ἀπειργάσατο.*

458, 1 Das Gefühl der Gleichheit sei aber durch die Habsucht ruiniert, und so sei Entfremdung und Haß an Stelle von Gemeingeist und Liebe getreten.

Den logischen Teil der Philosophie überlassen die Essener den Wortjägern, da er zur Erreichung der Tugend nicht notwendig sei; den physischen, ausgenommen, so weit er sich mit der Existenz des Schöpfers und der Erschaffung des Universums beschäftigt, verschmähen die Essener als zu transscendent. Dagegen liegen sie eifrig dem Studium des ethischen Teils der Philosophie ob, *ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἐπινοῆσαι ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου.* Diese *πάτριοι νόμοι* lesen sie an allen Tagen, hauptsächlich aber *ἐν ταῖς ἑβδόμαις.* Der siebente Tag ist heilig für sie; sie enthalten sich an ihm aller Geschäfte, gehen an heilige Orte, *οἳ καλοῦνται συναγωγαί*, wo *καθ᾽ ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ πρεσβυτέροις νέοι καθέζονται· εἶθ᾽ ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγιγνώσκει*, ein anderer, einer von den Erfahrensten tritt dann auf, nimmt das, was (in den Schriften) dunkel ist, durch und erklärt es.

[Ritschl hat seine Übersetzung von *ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων, ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει* durch: „mit Übergehung dessen, was dunkel ist“, ThJ 55, S. 339 f., schon in „altkatholische Kirche“, 2. Aufl., S. 197 zurückgenommen.]

Τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ᾽ αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.

[Hilgenfeld, ZwTh 82, S. 271 f. Ketzergesch., S. 108, bleibt bei der Übersetzung: „Denn das meiste wird bei ihnen durch Symbole in altfränkischer Weise philosophiert.“ Dies würde zunächst heißen: Sie tragen ihre Lehren in altertümlicher Weise in symbolischer Einkleidung vor. Da erhebt sich jedoch die Frage: zu welchem Zweck diese symbolische Einkleidung? Bloß zur dialektischen Übung? Wir sehen keinen anderen bei der Hilgenfeldschen Erklärung der Stelle — und doch überließen nach dem kurz vorhergehenden die Essener die Dialektik verächtlich den „Wortjägern“. Wir fassen *διὰ συμβόλων φιλοσοφεῖν* als verkürzten Ausdruck für *σύμβολα ἀναγινώσκοντες φιλοσοφεῖν* oder *φιλοσοφεῖν ἐκ συμβόλων*, — *συμβόλων*, die sie nämlich in den Schriften finden wollten, oder fanden; das heißt aber: Aus Schriften durch Allegorese Philosophie ziehen. Die Essener übten die Allegorische Schriftenauslegung, ist dann ein Ertrag dieser Stelle; auch Zeller („die Philosophie der Gr.“ III, 2, 3. Aufl., S. 293 f.) findet das hier. — *ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει* erklären wir als im Sinne der Essener gesprochen, nicht als Ansicht des Verfassers von E, wie Hilgenfeld meint].

E

Die Belehrung, welche die Essener erhalten, bezieht sich auf die
Frömmigkeit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Verwaltung im Großen und Kleinen, 458, 25
Kenntnis des Guten und Bösen, des Indifferenten: *ὅροις καὶ κανόσι*
τριττοῖς χρώμενοι, τῷ τε φιλοθέῳ, καὶ φιλαρέτῳ, καὶ φιλαν-
θρώπῳ. Diese Liebe zu Gott beweisen sie bei unzähligen Gelegenheiten, 30
sie beweisen *τὴν παρ' ὅλον τὸν βίον συνεχῆ καὶ ἐπάλληλον ἁγνείαν*;
sie enthalten sich des Eides und der Lüge. Sie halten Gott für den
Urheber nur des Guten, beziehen kein Übel auf ihn. Die Liebe zur
Tugend beweisen sie in der Verachtung des Geldes, der Ehre, Ver- 35
gnügungen und Lüste. Dagegen findet man bei ihnen Mäßigkeit, Aus-
dauer, Zufriedenheit, Einfachheit, Bescheidenheit, Scheu vor den Gesetzen;
mit all dem ist Heiterkeit verbunden; das sind ihre Grundzüge. Die
Liebe zu den Menschen zeigt sich in ihrer freundlichen Sinnesart, ihrem
stark ausgeprägten Gerechtigkeitsgefühl; man findet bei ihnen *τὴν παν-*
τὸς λόγου κρείττονα κοινωνίαν· πρῶτον μὲν τοίνυν οὐδενὸς οἰκία 40
τίς ἐστιν ἰδία, ἣν οὐχὶ παντὶ εἶναι συμβέβηκε. Sie wohnen in
Gesellschaften zusammen; Ankömmlingen derselben Sekte stehen ihre Häuser
offen. *Εἶτ' ἐστὶ ταμεῖον ἓν πάντων.* Aus der gemeinsamen Kasse 45
werden alle Ausgaben für die allen gemeinsame Lebensweise, Kleidung
und Nahrung bestritten. *Τὸ γὰρ ὁμωρόφιον ἢ ὁμοδίαιτον ἢ ὁμο-*
τράπεζον οὐκ ἄν τις εὕροι παρ' ἑτέροις μᾶλλον ἔργῳ βεβαιού- 49
μενον.

Der Lohn der Tagesarbeit eines jeden fließt unverkürzt in die ge- 459, 1
meinsame Kasse; aus ihr wird auch der Aufwand für die Pflege der
Kranken und Alten genommen. Sie speisen gemeinschaftlich; die Alten
und Kranken werden von den Jüngeren verehrt und gepflegt wie Eltern 10
von ihren leiblichen Kindern, so daß sie bei liebevollster Fürsorge nie
Mangel leiden. *Τοιούτους ἡ δίχα περιεργείας ἑλληνικῶν ὀνομά-* 12
των ἀθλητὰς ἀρετῆς ἀπεργάζεται φιλοσοφία, γυμνάσματα προ-
τιθεῖσα τὰς ἐπαινετὰς πράξεις, ἐξ ὧν ἡ ἀδούλωτος προτιθεῖσα
ἐλευθερία βεβαιοῦται. Σημεῖον δέ, πολλῶν κατὰ καιροὺς ἐπανα- 15
στάντων τῇ χώρᾳ δυναστῶν, καὶ φύσεσι καὶ προαιρέσεσι χρη-
σαμένων διαφερούσαις. Οἱ μὲν γὰρ πρὸς τὸ ἀτίθασσον ἀγριό-
τητα θηρίων ἐκνικῆσαι σπουδάσαντες, οὐδὲν παραλιπόντες τῶν 20
εἰς ὠμότητα, τοὺς ὑπηκόους ἀγεληδὸν ἱερεύοντες, ἢ καὶ ζῶντας
ἔτι μαγείρων τρόπον κατὰ μέλη καὶ μέρη κρεουργοῦντες, ἄχρι
τοῦ τὰς αὐτὰς ὑπομεῖναι συμφορὰς ὑπὸ τῆς τὰ ἀνθρώπεια ἐφο-
ρώσης δίκης οὐκ ἐπαύσαντο. Οἱ δὲ τὸ παρακεκινημένον καὶ 25
λελυττηκὸς εἰς ἕτερον εἶδος κακίας μεθαρμοσάμενοι, πικρίαν
ἄλεκτον ἐπιτηδεύσαντες, ἡσυχῇ διαλαλοῦντες ἠρεμαιοτέρας φωνῆς
ὑποκρίσει βαρύμηνι ἦθος δεικνύμενοι κυνῶν ἰοβόλων τρόπον 50
προσσαίνοντες, ἀνιάτων γενόμενοι κακῶν αἴτιοι, κατὰ πόλεις
μνημεῖα τῆς αὐτῶν ἀσεβείας καὶ μισανθρωπίας ἀπέλιπον τὰς

E
459, 33 *τῶν πεπονθότων ὀλίγιστους συμφοράς. Ἀλλὰ γὰρ οὐδεὶς οὐδὲ
τῶν σφόδρ᾽ ὠμοθύμων, οὐδὲ τῶν πάνυ δολερῶν καὶ ὑπούλων,*
35 *ἴσχυσε τὸν λεχθέντα ὅμιλον τῶν Ἐσσαίων ἢ ὁσίων αἰτιάσασθαι.
Πάντες δὲ ἀσθενέστεροι τῆς τῶν ἀνδρῶν καλοκἀγαθίας γενό-
μενοι, καθάπερ αὐτονόμοις καὶ ἐλευθέροις οὖσιν ἐκ φύσεως,*
38 *προσηνέχθησαν, ᾄδοντες αὐτῶν τὰ συσσίτια, καὶ τὴν παντὸς
λόγου κρείττονα κοινωνίαν, ἣ βίου τελείου καὶ σφόδρα εὐδαί-
μονός ἐστι δεῖγμα.*

Sodann Es; in „Eusebii Pamphili evangelicae praeparationes“; rec. Thom. Gaisford; Tom. II, 1843. VIII, 11, 1 ff.

Es
11, 1 *Μυρίους δὲ τῶν γνωρίμων ὁ ἡμέτερος νομοθέτης ἤλειψεν
ἐπὶ κοινωνίαν, οἳ καλοῦνται Ἐσσαῖοι, παρὰ τὴν ὁσιότητα, μοὶ
δοκῶ, τῆς προσηγορίας ἀξιωθέντες. Οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν
πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας, καὶ μεγάλους καὶ πο-*
2 *λυανθρώπους ὁμίλους. Ἔστι δ᾽αὐτοῖς ἡ προαίρεσις οὐ γένει·
(γένος γὰρ ἐφ᾽ ἑκουσίοις οὐ γράφεται) διὰ δὲ ζῆλον ἀρετῆς καὶ
φιλανθρωπίας ἵμερον.*

3 In ihrer Mitte giebt es keine Kinder und Jünglinge, da diese noch unreif und wankelmütig sind; dagegen sind bei ihnen gereifte Männer, und solche, die schon an der Schwelle des Alters stehen, die von Leidenschaften nicht mehr übermannt und getrieben werden; diese suchen in dieser Gemeinschaft die wahre Freiheit.

4 *Ἴδιον οὐδεὶς οὐδὲ ὑπομένει κτήσασθαι τὸ παράπαν οὐδέν, οὐκ οἰκίαν, οὐκ ἀνδράποδον, οὐ χώριον, οὐ βοσκήματα, οὐχ ὅσα ἄλλα παρασκευαὶ καὶ χορηγίαι πλούτου.*

5 Sie haben eine gemeinsame Kasse; sie wohnen zusammen und bilden so Vereinigungen, Gesellschaften und Tischgenossenschafteu, all ihr Handeln dient dem Gemeinwohl. [Krüger, ThQ 94, S. 450 nimmt bei dieser Stelle: *οἰκοῦσι δ᾽ ἐν ταὐτῷ κατὰ θιάσους, ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι, καὶ πάνθ᾽ ὑπὲρ τοῦ κοινωφελοῦς πραγματευόμενοι διατελοῦσι* an, daß der Übersetzung Ginsburgs in „The Essenes“ „ed. London“ 1864. S. 37 mit „They all dwell together in the same place, form themselves into companies, societies, combinations and unions“ die ursprüngliche richtige Lesart, die in keinem der jetzt vorhandenen griechischen Abdrücke existiert, in Gestalt eines alten lateinischen Textes vorlag, und emendiert demnach: „*δυάδας καὶ μονάδας*“ für „*καὶ συσσίτια*“. Er findet dann hier die (uns von Josephus bezeugten) vier Grade des Essenerordens, die ihm dann den vier pharisäischen Graden der

(*θίασοι*) Kenistoth,
(*ἑταιρίαι*) Chaburoth,

(δυάδες) Schenijoth, Es
(μονάδες) Achadoth

entsprechen, wieder. Diese scharfsinnige Kombination übersieht jedoch, daß ihr Resultat gar nicht in den Kontext passen würde; der Kontext erzählt uns im vorhergehenden und folgenden Satz von dem Gemeinsinn, der Leben und Handeln der Essener regiert, nicht von einer kastenartigen Klassentrennung.]

Sie gehen verschiedenen Beschäftigungen nach, unverdrossen bei Hitze 6
und Kälte und jedweder Beschwerde. Vor Sonnenaufgang gehen sie an ihre Beschäftigung, und erst nach Sonnenuntergang verlassen sie dieselbe. Frohsinn begleitet ihre Arbeit.

Denn sie halten dieselbe für nützlicher für Geist und Körper und 7
für angenehmer als die Beschäftigung mit Leibesübungen, wie sie die Athleten betreiben.

Sie sind Ackerbauer, Hirten, Imker, Handwerker; sie beschäftigen sich 8
mit jeder Hantierung, so weit ihre Betreibung ohne Schuld geschehen 9
kann und nicht gegen das Leben des Nächsten gerichtet ist.

Ἐκ δὴ τῶν οὕτως διαφερόντων ἕκαστοι τὸν μισθὸν λαβόντες 10
ἑνὶ διδόασι τῷ χειροτονηθέντι ταμίᾳ. Dieser παρέχει τροφὰς ἀφθόνους.

Bei den gemeinsamen Mahlzeiten, wie überhaupt in der gemein- 11
samen Lebensweise befleißigen sie sich der Einfachheit, da sie die Üppig- 12
keit als eine Krankheit der Seele betrachten. Sie tragen alle gleiche Kleidung, im Winter ein dichtes Oberkleid, im Sommer die einfache Tracht der arbeitenden Klasse (vgl. Passow zu ἐξωμίς). Auch dieser Kleiderbestand gehört allen gemeinsam. Kranke werden mit großer Für- 13
sorge und Liebe gepflegt; die Bestreitung ihrer Pflege liegt auf der gemeinsamen Kasse. Οἱ δὲ δὴ πρεσβῦται, κἂν εἰ τύχοιεν ἄτεκνοι καθάπερ οὐ πολύπαιδες μόνον, ἀλλὰ καὶ σφόδρα εὔπαιδες, ἐν εὐτυχεστάτῳ καὶ λιπαρωτάτῳ γήρᾳ τὸν βίον εἰώθασι καταλύειν,
ὑπὸ τοσούτων προνοίας ἀξιούμενοι καὶ τιμῆς, ἑκουσίῳ γνώμῃ 14
μᾶλλον ἢ φύσεως ἀνάγκῃ θεραπεύειν ἀξιούντων.

Weil die Ehe dem Prinzip der Gütergemeinschaft widerstreitet, γάμον παρῃτήσαντο μετὰ καὶ τοῦ διαφερόντως ἀσκεῖν ἐγκράτειαν. Ἐσσαίων γὰρ οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα, da das Weib sich selbst liebe,
über die Maßen eifersüchtig sei und im stande sei, den Mann durch 15
Verführung zu verweichlichen und zu verderben. Nachdem das Weib 16
Mutter geworden sei, werde es zuversichtlicher, streife die vorher erheuchelte Scham ab und verlange und zwinge, das aber widerstreite dem
Gemeinsinn; ein auf diese Weise durch das Weib Gefesselter sei aus 17
einem Freien zu einem Sklaven geworden.

Nicht nur Privatleute, sondern auch Könige haben diese Männer 18
bewundert und geehrt.

Endlich Essa; in „Flavii Josephi opera“; recognov. Guilelmus Dindorfius Vol. I; Vol. II 1845, 1847, und zwar

Essa in Vol. I BJ II, 8, 2—13,
in Vol. II Ant. XVIII, 1, 5.

BJ II, 8, 2 1) BJ II, 8, 2—13.

Τρία γὰρ παρὰ Ἰουδαίοις εἴδη φιλοσοφεῖται, καὶ τοῦ μὲν αἱρετισταὶ Φαρισαῖοι, τοῦ δὲ Σαδδουκαῖοι, τρίτον δὲ ὃ δὴ καὶ δοκεῖ σεμνότητα ἀσκεῖν Ἐσσηνοὶ καλοῦνται, Ἰουδαῖοι μὲν γένος ὄντες, φιλάλληλοι δὲ καὶ τῶν ἄλλων πλέον. Sie halten sich von Vergnügungen fern, wie von einem Verbrechen, sie sind mäßig; das Ideal ihres Strebens ist: die Leidenschaften unterdrücken zu können; *καὶ γάμους μὲν ὑπεροψία παρ᾽ αὐτοῖς, τοὺς δὲ ἀλλοτρίους παῖδας ἐκλαμβάνοντες, ἁπαλοὺς ἔτι πρὸς τὰ μαθήματα, συγγενεῖς ἡγοῦνται, καὶ τοῖς ἤθεσι τοῖς ἑαυτῶν ἐντυποῦσι, τὸν μὲν γάμον καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ διαδοχὴν οὐκ ἀναιροῦντες, τὰς δὲ τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλασσόμενοι,* in der Überzeugung, daß keine Frau dem Manne die Treue hält.

3 Sie verachten den Reichtum, leben in wunderbar durchgeführter Gütergemeinschaft. *Νόμος γὰρ τοὺς εἰς τὴν αἵρεσιν εἰσιόντας δημεύειν τῷ τάγματι τὴν οὐσίαν*; in dieser Gütergemeinschaft sind sie weder arm noch reich. Mit Öl glauben sie sich zu beschmutzen, und wenn jemand zufällig Öl an seinen Körper bekommen hat, so wäscht er sich danach. Sie halten darauf, daß sie trocken (ungesalbt) sind und stets in weißen Gewändern erscheinen. Sie haben gewählte *ἐπιμεληταί* des gemeinsamen Vermögens, die für die Bedürfnisse eines jeden sorgen.

4 *Μία δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ᾽ ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί.* Ankömmlingen derselben Sekte

[im Text beinahe dieselben Worte, wie in E p. 458 Z. 44]

steht alles, was da ist, zur Verfügung wie eigenes. Daher brauchen sie, wenn sie reisen, außer einer Bewaffnung gegen Wegelagerer, nichts mit sich zu nehmen. *Κηδεμὼν δὲ ἐν ἑκάστῃ πόλει τοῦ τάγματος ἐξαιρέτως τῶν ξένων ἀποδείκνυται.* Er versorgt sie mit Kleidung und Nahrung. *Καταστολὴ δὲ καὶ σχῆμα σώματος ὅμοιον τοῖς μετὰ φόβου παιδαγωγουμένοις παισίν.* Kleider und Schuhe tragen sie gänzlich auf, bis sie zerreißen. Sie kaufen und verkaufen nichts, sondern geben und nehmen ohne Vergütung.

5 *Πρός γε μὴν τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς· πρὶν γὰρ ἥλιον ἀνασχεῖν οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχὰς ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι.* Darauf werden sie *ὑπὸ τῶν ἐπιμελητῶν* entlassen, und jeder macht sich an die Tagesarbeit, die zunächst bis zur fünften Stunde dauert. Zu dieser Zeit versammeln sie sich und baden in kaltem Wasser, bekleidet mit leinenen Schurz-

fellen (*σκεπάσμασι*), *καὶ μετὰ ταῦτα εἰς ἴδιον οἴκημα συνίασιν, ἔνθα μηδενὶ τῶν ἑτεροδόξων ἐπιτέτραπται παρελθεῖν· αὐτοί τε καθαροὶ καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος παραγίνονται τὸ δειπνητήριον.* Dort setzen sie sich mit Ruhe hin; der Bäcker legt einem jeden Brote vor, der Koch Essa

[„*μάγειρος*“ kommt nicht mehr in der Bedeutung „Fleischer“ vor, wie Hilgenfeld will, Ketzergesch., S. 122 Anm. — vgl. Passow]

setzt einem jeden ein Gericht vor. Der Priester betet vor der Mahlzeit; vor dem Gebet etwas zu genießen, ist verboten. Nach der Mahlzeit wird wiederum gebetet; *ἀρχόμενοί τε καὶ παυόμενοι γεραίρουσι τὸν θεόν, ὡς χορηγὸν τῆς τροφῆς.* Darauf legen sie ihre Kleider als heilige ab und arbeiten bis zum Abend; sind Gäste angekommen, so speisen sie jetzt mit ihnen zusammen. *Οὐδὲ κραυγή ποτε τὸν οἶκον, οὐδὲ θόρυβος μολύνει· τὰς δὲ λαλιὰς ἐν τάξει παραχωροῦσιν ἀλλήλοις, καὶ τοῖς ἔξωθεν ὡς μυστήριόν τι φρικτὸν ἡ τῶν ἔνδον σιωπὴ καταφαίνεται. Τούτου δὲ αἴτιον ἡ διηνεκὴς νῆψις καὶ τὸ μετρεῖσθαι παρ' αὐτοῖς τροφὴν καὶ ποτὸν μέχρι κόρου.*

Sie handeln nur auf Befehl *ἐπιμελητῶν*; nur zweierlei steht ihnen selbst frei: anderen zu helfen und Barmherzigkeit zu üben; Verwandten dürfen sie nur mit Erlaubnis des Verwalters helfen (*τὰς δὲ εἰς τοὺς συγγενεῖς μεταδόσεις οὐκ ἔξεστι ποιεῖσθαι δίχα τῶν ἐπιτρόπων*). Sie zürnen nicht ohne Not und meistern den Zorn; sie sind zuverlässig, suchen und schützen den Frieden. Ein Wort von ihnen gilt mehr als ein Eid; sie schwören nicht, da sie den Eid für verwerflicher halten als den Meineid, und sagen: der sei schon verurteilt, dem man, ohne daß er Gottes Namen nenne, nicht glauben dürfe. Sie beschäftigen sich sehr viel mit alten Schriften, besonders mit solchen, welche nützliche Ratschläge geben für Leib und Seele. Aus diesen Schriften holen sie sich die Kenntnis von Heilwurzeln und Heilsteinen. BJ II, 8, 5

Wer ihrer Sekte beitreten will, bleibt zunächst noch ein Probejahr außerhalb derselben, erhält aber eine Axt (Hacke?), jenes Schurzfell, von dem oben die Rede war, und nimmt in einem gewissen Maße an derselben Lebensweise teil. Nachdem er in dem Probejahr den Beweis seiner Enthaltsamkeit geliefert hat, *πρόσεισι μὲν ἔγγιον τῇ διαίτῃ καὶ καθαρωτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων μεταλαμβάνεται*; er darf jedoch noch nicht an den geselligen Vereinigungen der Essener teilnehmen. Nach zwei weiteren Probejahren *τὸ ἦθος δοκιμάζεται, καὶ φανεὶς ἄξιος οὕτως εἰς τὸν ὅμιλον ἐγκρίνεται.* Vor der Aufnahme, auf welche die Teilnahme an der gemeinsamen Mahlzeit folgt, *ὅρκους αὐτοῖς ὄμνυσι φρικώδεις, πρῶτον μὲν εὐσεβήσειν τὸ θεῖον*; der Eid enthält ferner die Verpflichtung, das Recht zu wahren den Menschen 7

Essa gegenüber, niemandem Unrecht zu thun, weder freiwillig, noch auf Befehl, den Ungerechten zu hassen, den Gerechten zu helfen, Treue zu bewahren allen, *μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν*, da sie von Gott eingesetzt seien; als Obrigkeit nicht stolz und herrisch, sondern einfach zu sein, die Wahrheit zu lieben, die Lügner zu entlarven, Diebstahl, ungerechten Erwerb, Räuberei zu meiden, den Genossen nichts zu verheimlichen und selbst in Todesgefahr nichts zu verraten; die Satzungen des Bundes unverfälscht zu erhalten und zu überliefern, die Bücher der Sekte und die Namen der Engel für sich zu bewahren. Nach dem Eid findet die Aufnahme statt.

BJ II, 8, 8 Nach schwereren Verbrechen *ἐκβάλλουσιν τοῦ τάγματος*. Die Ausstoßung zieht oft den Tod des Ausgestoßenen nach sich. *Τοῖς γὰρ ὅρκοις καὶ τοῖς ἔθεσιν ἐνδεδεμένος, οὐδὲ τῆς παρὰ τοῖς ἄλλοις τροφῆς δύναται μεταλαμβάνειν, ποηφαγῶν δὲ καὶ λιμῷ τὸ σῶμα τηκόμενος διαφθείρεται.* Es ist oft vorgekommen, daß man Ausgestoßene, sie durch die ausgestandene Not für genug bestraft haltend, kurz vor dem Tode wieder aufgenommen hat.

9 Ihre Gerichtsbarkeit, zusammengesetzt aus nicht weniger als 100 Mitgliedern, richtet streng und gerecht. Das Urteil derselben ist unumstößlich. *Σέβας δὲ μέγιστον παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν θεὸν τὸ ὄνομα τοῦ νομοθέτου*; wenn jemand den Namen des Gesetzgebers lästert, trifft ihn Todesstrafe.

Den Älteren und der Majorität gegenüber ist der Essener Gehorsam schuldig, *δέκα γοῦν συγκαθεζομένων οὐκ ἂν λαλήσειέ τις ἀκόντων τῶν ἐννέα.* Sie hüten sich davor, geradeaus oder nach rechts zu spucken, *φυλάσσονται καὶ ταῖς ἑβδόμασιν ἔργων ἐφάπτεσθαι, διαφορώτατα Ἰουδαίων ἁπάντων. Οἱ μόνον γὰρ τροφὰς ἑαυτοῖς πρὸ ἡμέρας μιᾶς παρασκευάζουσιν, ὡς μηδὲ πῦρ ἐναύοιεν* („*ἐναφθεῖεν*" optimi) *ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ἀλλ' οὐδὲ σκεῦός τι μετακινῆσαι θαῤῥοῦσιν οὐδὲ ἀποπατεῖν.* An den anderen Tagen graben sie sich an entlegenem Ort mit ihrer Axt (Hacke) ein Loch, umhüllen sich mit einem Gewand („*τὸ*" *ἱμάτιον* deteriores), um nicht die Lichtstrahlen Gottes zu beleidigen, und *θακεύουσιν εἰς αὐτόν.* Darauf scharren sie das Loch wieder zu. Nach Verrichtung der Notdurft nehmen sie ein Bad, als wenn sie verunreinigt wären.

10 Nach der Zeit *τῆς ἀσκήσεως* scheiden sie sich *εἰς μοίρας τέσσαρας, καὶ τοσοῦτον οἱ μεταγενέστεροι τῶν προγενεστέρων ἐλαττοῦνται*, daß Ältere, wenn sie sich mit Jüngeren zufällig berührten, ein Bad nehmen mußten *καθάπερ ἀλλοφύλῳ συμφυρέντας*. Infolge ihrer Mäßigkeit und Einfachheit leben sie lange, viele werden über 100 Jahre alt. Übel und Schmerzen verachten und überwinden sie, einen ruhmvollen Tod ziehen sie der Unsterblichkeit vor. *Διήλεγξε δ' αὐτῶν ἐν ἅπασι τὰς ψυχὰς ὁ πρὸς Ῥωμαίους πόλεμος*, in

ihm wurden sie gefoltert, verbrannt, *καὶ διὰ πάντων ὁδεύοντες τῶν βασανιστηρίων ὀργάνων, ἵνα ἢ βλασφημήσωσι τὸν νομοθέτην ἢ φάγωσί τι τῶν ἀσυνήθων·* man vermochte sie zu nichts zu zwingen, nicht einmal zum Bitten oder Weinen; sie lächelten unter Schmerzen und ließen ihre Seele gleichmütig dahin fahren, gleich als ob sie sie wiedererhalten würden. Essa

Sie haben folgende Lehre: Der Körper ist vergänglich, die Seele aber bleibt unsterblich. Sie entsteht im reinsten Äther und verbindet sich, durch einen notwendigen Drang gezogen, mit dem Körper. Diese Verbindung bedeutet eine Fesselung der Seele. Nach dem Tode steigt die Seele, von den Banden des Fleisches wie von einer langwierigen Knechtschaft befreit, freudig empor. Für die guten Seelen haben sie, ähnlich wie die Hellenen, einen Aufenthalt jenseits des Ozeans, einen Ort, den weder Regen, noch Schnee, noch Hitze heimsucht, den vielmehr der linde Zephyr beherrscht. Die Bösen kommen in eine finstere kalte Höhle, in der unaufhörliche Strafen regieren. Verfasser sagt, er halte dafür, daß diese Lehre ähnlich der griechischen sei, mit den Inseln der Glückseligen für große Männer und Halbgötter, mit dem Hades, dem Ort der Strafe und Qual, für Leute wie Sisyphus, Tantalus u. s. w.; mit der griechischen Lehre, welche Unsterblichkeit der Seele behaupte, um auf diese Weise die Guten zur Tugend anzufeuern durch Vorhalten der einstigen Belohnung, die Bösen vom Bösen abzuschrecken durch Vorhalten der einstigen Strafen. *Τάδε μὲν οὖν Ἐσσηνοὶ περὶ ψυχῆς θεολογοῦσιν, ἄφυκτον δέλεαρ τοῖς ἅπαξ γευσαμένοις τῆς σοφίας αὐτῶν ἐγκαθιέντες.* BJ II, 8, 11

Εἰσὶ δὲ ἐν αὐτοῖς, οἳ καὶ τὰ μέλλοντα προγινώσκειν ὑπι- 12
σχνοῦνται, und zwar weil sie vertraut sind mit den heiligen Büchern, den Aussprüchen der Propheten, und durch viel Reinigungen geweiht sind; *σπάνιον δέ, εἴ ποτε ἐν ταῖς προαγορεύσεσιν ἀστοχήσουσιν.*

Ein *τάγμα* der Essener, in allem sonstigen mit den vorher betrach- 13
teten übereinstimmend, verheiratet sich. *Μέγιστον γὰρ ἀποκόπτειν οἴονται τοῦ βίου μέρος τὴν διαδοχὴν τοὺς μὴ γαμοῦντας, μᾶλλον δέ, εἰ πάντες τὸ αὐτὸ φρονήσειαν, ἐκλιπεῖν ἅπαν τὸ γένος τάχιστα. Δοκιμάζοντες μέντοι τριετίᾳ τὰς γαμετάς*, und nehmen sie erst zur Gattin, wenn sie im stande ist, Mutter zu werden. In der Ehe zeigt es sich, daß sie dieselbe nur zum Zweck der Kindererzeugung führen. Bei den Waschungen sind die Frauen mit einem Hemd bekleidet. *Τοιαῦτα μὲν ἔθη τοῦδε τοῦ τάγματος.*

2) Ant. XVIII, 1, 5. Ant. XVIII, 1, 6

Ἐσσηνοῖς δ' ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος· ἀθανατίζουσιν μὲν τὰς ψυχάς. Εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νο-

μίζοιεν, καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος, ἐφ' αὐτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν. Βέλτιστοι δὲ ἄλλως ἄνδρες τὸν τρόπον, καὶ τὸ πᾶν πονεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι. Ihre seit vielen Jahren geübte Gerechtigkeit ist bewundernswert, *μηδαμῶς ὑπάρξαν Ἑλλήνων ἢ βαρβάρων τισίν, ἀλλὰ μηδ' εἰς ὀλίγον, ἐκείνοις δ' ἐκ παλαιοῦ συνελθόν.* Sie leben in streng durchgeführter Gütergemeinschaft; ihre Zahl ist über 4000; *καὶ οὔτε γαμετὰς εἰσάγονται,* weil sie zur Ungerechtigkeit führen; sie verwerfen die Sklaverei, weil sie die Versuchung zur Empörung in sich trägt. Sie dienen einander. *Ἀποδέκτας δὲ τῶν προσόδων χειροτονοῦσι καὶ ὁπόσα ἡ γῆ φέροι ἄνδρας ἀγαθοὺς ἱερεῖς διὰ ποίησιν σίτου τε καὶ βρωμάτων.* [Hier ist, je nach Einteilung des Satzes, eine doppelte Übersetzung und Erklärung, von der (nach Erweis der Echtheit des Berichtes) vieles abhängt, möglich. Wir setzen das Komma mit Schürer hinter *ἄνδρας ἀγαθούς*, und übersetzen: Zu Empfängern der Einkünfte und dessen, was die Erde hervorbringt, wählen sie treffliche Männer, und Priester (wählen sie) zur Bereitung von Brot und Speisen. So sagt der Satz, daß die Essener neben den gewählten Empfängern der Einkünfte auch gewählte Priester hatten (gegen Hilgenfeld, Ketzergesch., S. 121/122 und Ohle JprTh 88, S. 227). Auch Zeller („die Philosophie d. Gr." III, 2. 3. Aufl. S. 280 Anm. 7) scheidet die Priester von den Einnehmern der Einkünfte.]

Sie leben alle gleichmäßig, ähneln sehr den Daciern, welche *Πολίσται* genannt werden.

3.

Johann Matthäus Meyfart.

Ein Vorläufer Speners und ein Freund der Union.

Von

D. Dr. Bärwinkel,

Superintendent und Senior des evangelischen Ministeriums zu Erfurt.

Die von mir zur Gerstenberg-Gedenkfeier vor drei Jahren herausgegebene Abhandlung [1]) über Joh. Matthäus Meyfart als

1) Sie ist erschienen bei Carl Villaret in Erfurt 1897.

Dichter des Liedes „Jerusalem, du hochgebaute Stadt" hat mancherlei freundliche Kritik gefunden. Als eine solche möchte ich auch die in der „Theologischen Litteraturzeitung" Nr. 18 vom Jahre 1897 bezeichnen. Der Kritiker vermißt aber in meiner Darstellung die Berücksichtigung einiger Schriften Meyfarts, aus denen man den als Sänger des bekannten Liedes „Jerusalem, du hochgebaute Stadt" hochgeschätzten Mann besser würdigen könne als aus seinen eschatologischen Schriften. Ich stimme diesem Urteile an sich zu, nur muß ich bemerken, daß es meine Absicht gar nicht war, den Mann in seiner ganzen schriftstellerischen Thätigkeit zu behandeln, sondern nur so weit, als seine Schriften Beziehung haben zu jenem Liede. Ich hatte auch schon damals daran gedacht, die immerhin nicht unbedeutende Persönlichkeit auch nach einer anderen Seite hin zu würdigen als nach seiner Auffassung der letzten Dinge, obgleich gerade diese nicht bloß für Meyfarts Geistesart sondern auch für seine Zeit im allgemeinen charakteristisch sein dürfte. Dieser Absicht entsprechend habe ich mir für diese Abhandlung die Beleuchtung von zwei bezw. drei seiner Schriften vorgenommen, von denen eine ihm einen Platz unter den Vorläufern des Verfassers der pia desideria sichert, die andere ihn uns im Lichte eines Freundes der Union zeigt. Die eine führt den Titel: „Christliche Erinnerung von der auf den Evangelischen Hohen Schulen in Teutschland an manchem ort entwichenen ordnungen und Erbaren Sitten, und bey dißen Elenden Zeiten eingeschlagenen Barbareyen, vor etzlichen Jahren aufgesetzt durch Johannem Matthäum Meyfartum, der Heiligen Schrift Doctoren, anietzo Professoren auff der Uhralten Academien zu Erffurda. Schleisingen, in Verlegung Johann Birckners Buchhendlers. 1636." Das Titelblatt der mir durch die Güte des Herrn Oberbibliothekars v. Heinemann aus der herzoglichen Bibliothek in Wolfenbüttel zur Verfügung gestellten Schrift besteht in einem interessanten Holzschnitt von Johann Dürr, welcher fünf akademische Akte zur Darstellung bringt: Die Lectio, die Disputatio, die Promulgatio, die Remuneratio und die Executio. Die zuletzt genannte zeigt, wie zwei wüste relegierte Studenten von einem Engel mit einem flammenden Schwerte ausgetrieben werden, während ein Teufel ihnen auf dem Wege zur Hölle voranleuchtet.

Sie umfaßt außer einer längeren Vorrede 518 Seiten, und es schließt sich ihr gleichsam als Anhang an eine kleine Schrift mit dem Titel: „Bildniß eines waaren Studenten, genommen auß dem Ehrlichen Leben deß Hochgelehrten und Erleuchten Propheten Daniels auf der Königlichen Akademien zu Babylon." Es ist ein Vortrag „Bey der Löblichen und erneuerten Universität zu Erffurdt in sehr volkreicher und stattlicher Versamblung gehalten, als die Theologische Facultas daselbsten nach Uhralten Gebrauch das Jahr-Fest Ihres Ordens am 30. Tage deß Herbstmonats feyerlich begienge im Jahr 1633." Erst seit kurzer Zeit gehörten zu der theologischen Fakultät auch evangelische Glieder, ja sie war infolge des Donationsbriefes Gustav Adolfs vom 9. Oktober 1632 thatsächlich zu einer evangelischen geworden, da sie, abgesehen von Caspar Heinrich Marx, nur aus evangelischen Theologen bestand. Bis dahin gab es nur eine katholische theologische Fakultät, da der seit 1566 vorhandene Professor studii theologici Augustanae Confessionis wohl zur Universität aber nicht zur Fakultät zählte. Joh. Matthäus Meyfart selbst war erst am 11. Juli 1633 in sein Amt als Professor der Kirchengeschichte eingeführt. Als einen solchen bezeichnet er sich auch auf dem Titelblatt dieser Schrift, die ebenfalls in Johann Birckners Verlag erschien und 1634 zu Erfurt bei Friedrich Melchior Dedekind gedruckt ist.

Die andere bezw. dritte Schrift unseres Verfassers, welche ich beleuchten will, und aus der wir ihn als einen Freund der Union erkennen können, ist eine akademische Dissertation und führt den Titel: Dissertatio Academica de concilianda Pace inter Ecclesias per Germaniam Evangelicas. Sie ist 1636 in des Erfurter Buchhändlers Birckners Verlag erschienen und zu Schleusingen bei Peter Faber gedruckt.

Mit Recht kann man sagen, daß die zuerst genannte Schrift „Christliche Erinnerungen u. s. w." für die Kulturgeschichte wertvoll ist. Sie giebt uns in einigen Partieen ein vielleicht mit zu starken Farben aufgetragenes, aber doch interessantes Bild von dem wüsten Studententreiben, wie es damals auf deutschen Universitäten weit verbreitet war.

So findet sich im ersten Kapitel des zweiten Buches im An-

schluß an eine Schilderung des Magister Wolfgang Heyder, Professors in Jena, eine Beschreibung der verbummelten Studenten, wie sie damals sehr zahlreich gewesen zu sein scheinen, welche ganz an die kräftige Ausdrucksweise erinnert, die auch in der tuba novissima eine fast abstoßende Wirkung auf uns ausübt. S. 214 lesen wir von diesen Miß-Studenten, wie er sie nennt, Folgendes: „Erstlich betet er gar nicht zu Gott, umb welche Ruchlosigkeit, wenn er von andern gestraffet wird gar seuberlich, spricht der Kerl. Die Säue, ob sie wohl Gott niemals verehren und anruffen, werden sie doch sehr fett auf ihren Mast-Ställen. Wofern er für die lange Weile ein Gebetlein daher geplappert oder murmelt, verbeiset er solches zwischen seinen Eber-Zähnen und Schweins-Rüssel und betrachtet nicht die geringste Sylleben in dem Hertzen, sondern verschicket anders wohin die Gedanken und wandelt mit demselbigen weit und ferne durch alle Bier- und Wein-Häuser, Sauff-Plätze und Trinkstuben. — — Vor dem Tempel gehet er ungern vorüber, zugeschweigen, daß er hinein kommen sollte. Ja er ist so ein seltzamer Vogel in den Kirchen als ein schwartzer Schwan in den Afrikanischen Wäldern. — — Die heilige Schrift hat er weder zo Handen noch achtet sie würdig darin zu lesen, es sei denn daß er in Stössen dapffer ist empfangen, mit Streichen, Striemen und Schwertern also ist zerhauset, zerschmieret und zermeistert worden, daß er anhebet, an dem Leben zu zweiffeln; dazumal entlehnet er die Bibel von den Nachbaren. Sobald aber der Balbierer diesen seinen Clienten, den unflätigen Beul- Grind- und Eiterreichen Clienten heisset guter Hoffnung sein, wird jenes alte Buch seinem Herrn heim verwiesen und beginnet der Krancke geschwind die vorige Art anzunehmen, und wie ein hungriger Hund zu schlucken, auch wie ein satter Hund zu speyen. Die bösen Begierden, welche in diesem Schling-Faß herrschen, vertilgen gäntzlich alle Empfindungen zu der Erbarkeit, unterdrücken alle Lieb zu der Tugend und alle Lust zu dem studieren. Er gedenket nicht an Weißheit, nicht an Geschicklichkeit, nicht an ehrliche Studien in den menschlichen Leben, nicht an die Wohlfahrt der Kirchen, der Policey; sondern durchaus trachtet er nach Schalksgenossen, Müssiggang, Faulheit, Zechen, Üppigkeit, Trunkenheit, Büberey, Hurerey, Balgen, Ver-

wunden, Morden. — — Kommestu ohngefehrde in des Kerleten Stuben, ich frage dich, was wirstu für Haußrath finden? Erstlich zwar keine Bücherlein oder etliche wenige unter die Bäncke und in die Winckel verwegentlich geworffene, die von Staub verwüstet, von Motten zerfressen und von Meusen fast aufgezehret. Es sey denn, daß ob dem Tische vielleicht Zauberkarten, Buhlerische Schnacken und Amadisische Fabulen ligen. — — Schawestu hin und her, du wirst sehn an der Wand abhangen etliche Dolche, etliche Sticher und etliche Büchsen. Du wirst sehen Pantzer oder eiserne Handschuhen. — Du wirst sehen etliche Humpen und eine grosse Anzahl Gläser, welche der newen Gäste erwarten. Du wirst sehen Karten, Bretspiel, Würffel und mehr Instrumente, das Geld sampt der Jugend zu verderben. — Wenn Du die Schlafkammer auffmachest und heimlich umbherlauerst, wirstu bisweilen antreffen, daß eine hübsche Nymphe ihre Pantoffeln darinnen gelassen, der Gesell aber aus Unachtsamkeit nicht beyseits gestossen. — — Frühe schlöffet das zarte und liebliche Brüderlein biß umb neun, darnach aber, wo etwas Zeit biß zum Mittag=Mahl übrig, bringet er solche zu die Hare zu kämmen, zu krümmen, zu putzen u. s. w.

„Wenn er sich zu Tisch gesetzet, frisset der Unmensch wenig, denn der gestrige und rasende Rausch will es nirgend gestatten. — Unterdessen aber schüttet er von sich einen vollen Wust von tölpischen Neckereyen, von garstigen Unfläthereyen und zwar dergestalt, daß, so bald er seine übelriechende Goschen öffnet, alle Knaben und Mägdlein davon lauffen, damit sie nicht von dem Athem des Pestilenzhafftigen Siechen angesteckt werden.“

In ähnlichen Ausdrücken wird ein ganzer Lebenstag und die ganze Lebensweise eines solchen Studenten weiter beschrieben, auch werden einige haarsträubende Geschichten von dem schließlichen Ende solcher verkommenen Menschen erzählt. Ganz besonders wendet sich Meyfart dabei gegen das sogenannte Pennalisieren, wodurch gewaltsamerweise die jungen Studenten in ein solches Leben hineingezogen wurden. Das 15. Kapitel des ersten Buches beschäftigt sich hiermit. Es wird da geschildert, wie es einem unverdorbenen, von edler Begeisterung erfüllten Jüngling nur zu oft ergeht, wenn er die Universität bezieht. „Endlich bricht hervor der lange ge=

hoffte Tag", so lesen wir S. 125 ff. „und kümmet auf die Universität ein Aretinus, in der ersten Blüthe seines Alters. Der schönste, in der zarten Frucht seiner Jahre der lieblichste. Schauet doch, ihr Menschen, die Redlichkeit des Aretinen! sie ist würdiger zu besitzen die Himmel als näher zu betreten die Erden! — Beschauet doch die keuschesten Augen! aus welchen viel heller als aus einem silberklaren Wasser, ohne all Unsauberkeit die Reinigkeit daher schimmert! — Schauet doch, ihr Menschen, die von Liebe und Schamhaftigkeit besessene Lippen, welche entweder die Schamhaftigkeit beschleust und nur zu der Zucht öffnet, oder die Liebe beschleust und zu der Schamhaftigkeit öffnet. — Die Geheimnisse der Prophetischen und Apostolischen Schriften hat er genugsam gelernet, den Anfang in den weltlichen Rechten gemacht und den Vorschmack in der Arzney gekostet. Er hat die Künste und Disciplin fleißig durchsuchet und die Haupt Sprachen gefasset, ist scharff in dem disputiren, heroisch in den Reden. Er dichtet Psalmen mit David u. s. w.

„Nun dieser Aretinus zeucht von dem Gymnasio zu Corinth, gesegnet aus dem Munde seiner Praeceptoren, beweinet aus den Augen der Bürger, begleitet aus der Zahl der Bekannten. Er eylet nach Athen, kommt dahin und da er kaum den Fuß in das Thor gesetzet, lauffet ihm entgegen das Satanische Hurenkind, der Menschendieb u. s. w. Diese Bestien erkennet den Aretinen, weil er zuvor mit ihm die geringen Schulen besuchet, und geschwind umbnebelt er sein wölffisches Gesicht mit trüben Runtzeln und recket empor die Esels-Ohren wie Egyptische Grab-Seulen, dehnet sein Pfund Goschen wie des Elephanten Schnautzen in etliche Ellen, hebet an aus Löwenglotzen zu blitzen und seine Tatzen in Tieger-Klawen zu verwandeln. — —

„Dann wird beschrieben, wie er seine Trinkgefährten auffsucht und mit ihnen sich beredet, was zu thun sei, um den jungen Herrn einzufangen. Wenn die Nacht kommt, dann machen sich Sauf-rüssel, Vollfraß, Gassen Eule und Geil Spatz auf und trollen vor das Losament des Aretinen, wicheln wie die Pferde, brüllen wie die Löwen, blerren wie die Kälber, brummen wie die Kühe, gruntzen wie die Schweine, blöcken wie die Hämmel, hüpffen wie die Elster,

Spechte und Affen u. s. w. Unterdessen beschmutzen die Schmeißvögel den ehrlichen Namen des Aretinen, verwüsten dessen Fenster und speyen viel Tausend Schand Lügen auff seine von der erbarn Welt gepreiseten Eltern. Und was mehr ist, ihren schäbichten Zunamen legen sie auf den Aretinen, und mus der rechtschaffene Student den Ertz-Pennälen ein Pennal, der rechtschaffene Student Ertz-Feuxen ein Feux, den Ertz-Spulwürmern ein Spulwurm heissen. — —

„Ferner sie fordern den Aretinen herunter, er solle sich mit den Dreyen Helden rauffen, und ist doch an ihnen nicht ein redlich Haar zu erwischen. — — Nechst diesen treten die Huren Kinder auff die Stuben des Aretinen, ungeladen, ungebeten, unbegrüsset, setzen sich nieder, schnauben und schnarchen wie Hencker — — und soll der Aretin lassen holen Bier und Wein, und was ihnen sonst beliebet. — — Aretin muß unter den Bäncken mausen, das Licht putzen, zutragen, einschencken, außspülen und mehr denn Slavische Dienste verrichten: Ist sonsten nicht sicher in den Auditorien, nicht sicher in den Tempeln, nicht sicher in den Choren, nicht sicher für den Altar, wenn er jetzt das thewre Pfand Jesu empfahen wil."

Der Zweck des ganzen Buches, das sich in ähnlichen Betrachtungen über die bösen Sitten der Zeit, besonders der Studenten ergeht und im Grunde genommen immer dasselbe wiederholt, ist nun der, einen erfolgreichen Impuls zur Ausrottung dieser Übelstände zu geben. Darum hat Meyfart das Buch dem Durchleuchtigen Hochgeborenen Fürsten und Herrn, Hertzogen zu Sachsen, Gülich, Cleve u Berge, Landgraffen in Thüringen gewidmet. Wie schon Nebucadnezar in Babylon alles gethan hat, um dort eine berühmte Universität zu haben, so soll auch dieser Großmächtige und Hochweise Monarch mit aller Sorgfältigkeit darauf sehen, daß bei den Evangelischen Universitäten und Fakulteten die Studenten recht erzogen werden. Als Vorrede gleichsam zu dem Buche hat er eine Vorbereitung in fünf Kapiteln verfaßt, worin er noch ausdrücklich betont, daß er das Alles nicht geschrieben habe, um der Evangelischen Religion oder den Evangelischen Universitäten in Teutschland einen Schandflecken anzuhengen oder denselben einen bösen Ruff zu

machen, sondern nur somit das sehr grosse Übel aus denselben gantz ausgerottet und vertilget werden möchte.

Das Buch leidet an derselben ungenießbaren Weitschweifigkeit, die wir schon an der tuba novissima kennen gelernt. Es ist in vier Bücher geteilt, von denen das erste 20 Kapitel enthält, das zweite 12, das dritte 4 und das vierte 13. Das erste Buch trägt die Überschrift: „Von der schändlichen und erschrecklichen Barbarey, welche bey den Evangelischen Universiteten eingerissen.“ Das zweite Buch handelt von den Dingen, welche erfolget, als aus vielen Evangelischen Universiteten in Teutschland die Erbare Disciplin und Redlichkeit von der ungerathenen Jugend verbannt und dargegen die Barbarischen Sitten eingeführt wurden. Das dritte Buch trägt die Überschrift: „Von der aus den Evangelischen Universiteten grossen Theils in Teutschland verbannten Disciplin, und dargegen eingeführten Barbarey, sonderlich aber denen Ursachen, die auff die Reformation der Academien dringen.“ Das vierte Buch endlich handelt von den nothwendigen Mitteln, durch welche die bei den Evangelischen eingeschlichenen Barbarey kann gestewert werden.

Der Verfasser geht davon aus, daß die Universitäten ursprünglich Stätten lauterer Frömmigkeit und eifrigen wissenschaftlichen Strebens gewesen sind. Dann zeigt er, wie die Alten streng auf gute Zucht gehalten haben, und wie die Studia jederzeit bei den Monarchen Königen und Fürsten und Herren hochangesehen und befreyt gewesen seien. In dem 4. Kapitel des ersten Buches erwähnt er, und das dürfte interessant sein, daß nach Petrus Rebuffus die Fürsten den Studenten 180 Freiheiten verliehen hätten. Diese werden sämtlich aufgezählt und beziehen sich namentlich auf ihr Studium, auf ihre Wohnungs- und Rechtsverhältnisse und auf mancherlei Privilegien.

Von diesen Freiheiten erlaube ich mir einige besonders charakteristische anzuführen.

Nr. 7. „Ein Scholar kann jemand zwingen, daß er ihm sein Hauß, Kammer und Pferde vermiethe.“ Diese Freiheit ist gar hart, jedoch gegeben.

Nr. 15. „Wenn ein Scholar die Flucht nimmt, machet solches ihn nicht verdächtig an der Missethat, so geschehen, sondern

es ist vermuthlich, daß er seine Eltern besuchet und nach Geld trachtet."

Nr. 20. „Vor dessen war eine Freyheit, daß, wenn ein Student unerbarlich lebte und ein andrer Haußgenoß auch unerbarlich, der Haußgenoß aber nicht der Student könnte fortgetrieben werden. Es war eine Freyheit aber eine ärgerliche."

Nr. 47. „Arme aber gesunde und starke Studenten, die betteln, können nicht zu der Arbeit gezwungen werden, wie auch nicht die Edlen."

Nr. 53. „Ein Vater kann gezwungen werden, daß er seinem Sohn den Verlag zu dem studiren schaffen muß."

Nr. 66. „Ein Doctor ist schuldig einen armen Studenten zu ernehren."

Nr. 71. „Doctoren sollen ihre Zuhörer nicht schlagen."

Nr. 79. „Wer Blutsverwandten, Dienern und Boten der Studenten Schaden zufügt, muß solchen 4fach vergelten."

Nr. 81. „Die Doctoren und Studenten seyen nicht schuldig die schriftliche Befehl Abschiede und Erkenntnissen des Bapst zu vollziehn."

Nr. 83. „Die Güter der Studenten sollen nicht gefangen werden."

Nr. 93. „Die Verenderung des Namens ist einem Studenten nicht verboten."

N. 94. „Den Studenten seyen erlaubet Kleider von allerley Farben und Trachten, denn sie seyn frembde."

Nr. 108. „Wenn einem Studenten etwas gestolen wird, mus die Nachbarschaft dafür hafften."

Nr. 109. „Ein Doctor oder Student, der trefflich gelehret und wegen einer Mißhandlung zum Tode verurtheilet ist, kann umb seiner Geschicklichkeit willen mit dem Leben beschenkt werden."

Nr. 149. „Studenten sind von Schatzungen, Steuern und Bürgerlichen Ämptern befreyet."

Nr. 178. „Alle diese Freyheiten seyen den Studenten aus eigener Bewegnis von Kaysern, Königen, Fürsten und Herren gegeben, und ist kein Betrug darunter verborgen."

Meyfart beruft sich für seine Angaben, wie schon gesagt, auf

Petrus Rebuffus, der die Freyheiten der Studenten zusammengezogen und dergestalt geordnet habe. Rebuffus war Professor der Jurisprudenz zu Paris und ist gestorben 1557. Die von Meyfart bezeichnete Schrift führt den Titel „de privilegiis universitatum“. Meyfart ist dabei der Ansicht, daß die Studenten trotz aller dieser Freiheiten ursprünglich in ehrbarer Zucht gestanden und ein frommes christliches Leben geführt hätten und deswegen von der gantzen redlichen Welt geliebet und verehret worden seien. Als Beweis dafür teilt er unter anderen einen Brief des Kaisers Friedrich III. vom 25. Januar 1472 mit, den derselbe von Wien aus an einen jugendlichen Studenten, den wunderbaren und vortrefflichen Knaben Andreas Canter von Gröningen, des Johannes Sohn, gerichtet habe, in welchem derselbe nach Wien eingeladen wird mit dem Versprechen, daß ihm der erste Sitz in dem Königlichen Hofe gegeben werden solle. Hieran knüpft Meyfart die Beschreibung eines wahren und rechtschaffenen Studenten. Er schildert zunächst ausführlich ihre Gottesfurcht, die sich schon darin zeige, daß sie täglich ihren Beruf mit Gott anfingen, mit Gott fortsetzten und mit Gott endeten. Fiel ihnen etwas schwerer zu betrachten, auszuarbeiten, schwer zu ordnen u. s. w., dann ergriffen die frommen Studenten das seufzende Gebet und stiegen viel schneller mit demselbigen als die Engel auf des Jakobs Leiter gen Himmel. Dann beschreibt er ihren Fleiß, der sie schon vor Sonnenaufgang an ihre Bücher führe und nicht eher sich zur Ruhe begeben lasse, als bis sie alles wiederholet haben, was sie am Tage in den Kollegien gehört. Diese aber versäumen sie nie. Aus ihrem Verkehr teilt er mit, daß sie anderen Menschen freundliche Geberden und demütige Dienste entgegenbrächten. Für den Prediger neigeten sie die Lenden, beugeten die Knie, küsseten die Hände und entblößten die Häupter. Im Essen und Trinken seien sie mäßig: „Ihnen begnügete, wenn sie die Natur und den bellenden Magen schweigen konnten.“ Meyfart ist nun der Meinung, daß alle diese trefflichen Sitten geschwunden seien infolge des Sittenverderbens, das in die Geistlichkeit gedrungen und bei den Päpsten Schutz gefunden habe. Dies aber sei Folge des Cölibats gewesen. Davon handelt das 8. Kapitel des ersten Buches, welches eine anschauliche Schilderung des

erlaubten Verkehrs der Geistlichen mit ihren Köchinnen und anderen Dirnen giebt. Dem sei ein Ende gemacht durch die Reformation. Das setzt er im 10. Kapitel auseinander, welches die Überschrift hat: „Wie bey dem Reformationswerk der Kirchen diesem Unwesen gewaltiglich gestewert worden.“ Das habe nun den Teuffel sehr verdrossen, weil sein Reich dadurch verringert, dagegen alle Künste und Sprachen aufs neue an das Licht gekommen und prächtig erhöht worden seien. Er habe deshalb auf Mittel und Wege gesonnen, um das Werk zu zerstören und sein Reich wieder zu mehren. Da habe er als das beste Mittel erkannt, Spaltungen unter den Evangelischen Kirchen herbeizuführen. „Derentwegen“, so schreibt er im 12. Kapitel, „mußte Belial die Haut besser dran strecken, unter den Evangelischen Kirchen Spaltungen erregen und grimmige Verbitterung stifften, damit der Catholische Theil sich ob diesem Kampff ärgerte (Anstoß nehme) und nicht gar hinter die Wahrheit käme. Solches Fewer ist leyder gar bald auffgangen und hat in ferne Lande umb sich gefressen, auch sehr schädliche Irrthümer erreget, u. ein Theil das andere seltzamer Lehren beschädiget. Da mußte die Welt hören die alte Ketzereyen der Marcioniten, Manicheer, Nestorianer, Eutychianer, Capernaiten. Item es blatzeten herfür newe Namen der Ubiquitisten, Flacianisten und dergleichen. Die Evangelischen Fürsten haben zeitlich zwischen den streitenden Parteyen zum Friede gerathen, und zu Marburg diesen Schluß gemacht.“ Hieran reiht Meyfart nun die 14 Marburger Artikel, das Resultat des Marburger Gesprächs vom 1. bis 3. Oktober 1529, nebst den zehn Unterschriften von Luther, Melanchthon, Jonas, Osiander, Brenz, Agricola, Oekolampadius, Zwingli, Bucer und Hedio. Leider hat dieser Friedensversuch keinen rechten Erfolg gehabt. Meyfart fährt fort: „Aber diese Thätigung ist geschwind wieder erloschen, und seyn nach dem Tode der zweyen Männer Gottes Lutheri und Melanchthonis grawsame Sachen aufferwecket worden. — Ja die Zanckereyen haben manchen so wol geschmecket, daß sie darüber grosse Commenten außgebrütet, volle der gröbsten Bacchantereyen. Wer Ursacher gewesen an dem, daß die heilsame Einigkeit noch nicht erfolget, weis Gott am besten. Das darff ich hoch bethewren: Allen denen Theologen, die nach dem Tode der

beyden Männer Lutheri und Melanchthonis das Werck verhindert, seyen entweder in der Mitte ihrer Tagen gestorben, oder in ihren Kindern und Kindes Kindern schrecklicher Weise gestrafet worden."

Die Folge dieser Streitigkeiten ist nach des Verfassers Ansicht eine sittliche Verwilderung gewesen, namentlich bei der akademischen Jugend. Zum Schluß des ersten Buches lesen wir dann noch einen scharfen Erlaß des Herzogs Albrecht zu Sachsen, Jülich, Cleve und Berg, Landgrafens von Thüringen u. s. w. an die jetzigen und künftigen Rektoren, Professoren, Doctoren, Magistern, Studenten, Bürgermeistern, Rath gemeiner Stadt und Bürgerschaft zu Jena vom 9. Dezember 1624 wegen des oben schon beschriebenen Pennalismus. Aus dem vierten Buch heben wir noch das 11. Kapitel hervor, in welchem der Autor protestiert und zeigt, wie er diese vier Bücher will verstanden haben. Er meint, daß es ihm ebenso gehen könne wie Dr. Martin Luther, über den man auch viele Lügen verbreitet habe. Dabei exemplifiziert er auf die Schriften von Cochläus und führt eine Schrift eines Jesuiten Antonius Dauroultius „Historischer Catechismus" an, welche voller Fabeln sei. Eine solche Fabel erzählt von einer Erscheinung Luthers bei einer Frühstückstafel des Kaisers Maximilian auf dem Reichstag zu Augsburg 1518. Der Kaiser habe da auf des Mönchs Schulter den leibhaftigen Teufel gesehen. So möchte sich auch Meyfart vor Fabeldichtung wahren. Er beteuert dabei, daß er keine Universität absonderlich gemeint habe bei vorstehender Beschreibung der Barbarey. Auch richtet er inbrünstige Gebete zu dem Herrn Jesu als dem gewaltigsten Lehrer aller Schulen, daß er wieder der Wissenschaft und den guten Sitten auf den Universitäten rechte Pflanzstätten schaffe. Denn als Luther in der Stadt Gottes sein Amt treulich verrichtet habe, da seien die Thüren weit aufgethan und die Thore in der Welt hoch gemacht worden. Der Evangelischen Zion sei ein schön Zweiglein gewesen, daß sich das ganz Land dessen getröstet habe. Aber dieser Glückseligkeit sei hernach der großen Undankbarkeit und überhäuften Sünden halber groß Ungemach begegnet. Darum erfordere es die betrübte Not, daß die Bischöfe, Priester, Prediger, Kirchenväter, Ältesten und Obrigkeiten zusammentreten, und wo etwas gebrechlich ist, stärken, wo etwas

verwirrt, ordnen; wo etwas zerstreuet, sammeln; wo etwas böse, abschaffen u. s. w. Im Schlußkapitel gedenkt er noch besonders der Universität Erfurt, die vordem zur Zeit Eoban Hesses die berühmteste gewesen. Er hofft, daß Christus, der den Anfang gemacht, jetzt (bei der neuen Organisation der Universität) weiterhelfen werde. Er soll der Universität wie ein Tau sein, daß sie blühe wie eine Rose, und er soll verhüten, daß bei der friedsamen und treuen Mutter und Meisterin in Israel die teuflische Barbarei nimmermehr einschleiche. Den Schluß der ganzen Abhandlung bildet ein längeres Gebet zu Christo. Er betet, daß alle Verwirrung und alles unchristliche Wesen auf den Universitäten aufhöre, und daß das Evangelium die ganze Welt erobere. Er betet um Eintracht in den evangelischen Kirchen Deutschlands, und darum, daß in allen Kirchen und Schulen dem unbefleckten Lamm Lob und Ehre und Preis gebracht werde. Ganz verwandten Inhalts ist das, was Meyfart in der Festrede am 30. Tage des Herbstmonates 1633 gesagt, die er zum Neujahrsfest 1634 im Druck erscheinen ließ unter dem Titel „Bildniß eines wahren Studenten". Der Zweck dieser Rede ist, zu verhindern, daß die bösen Unsitten, welche auf manchen Universitäten herrschten, nicht auch in Erfurt Eingang fänden. In der Vorrede lesen wir: „Damit nun solches in dieser erneuerten Universität nicht einbrechen und einen so erschrecklichen Schaden verüben könne, habe ich bey der Hohen Obrigkeit zeitlich nach meiner Ankunft vorgebieget und eben zu dem Ende, als unsere Fakultet nach Uhraltem Gebrauch ihr Jahresfest begienge, einen schlechten Sermon gehalten." In der Abhandlung selbst wird Daniel als Vorbild eines wahren Studenten gefeiert. Meyfart will zeigen, „Erstlich, wie er sey zu dem Studenten Stand beruffen worden. Zum andern, wie er sich vor Gott und den Menschen in seinem Studenten Stande verhalten. Zum Dritten, wie ihm sein Studenten Stand vom Himmel sey gesegnet worden. Und dann zum Vierten, wie Er auf dem Studenten Stande wunderlich sey zu hohen Ehren gelanget."

Aus dem, was ich mitgeteilt habe, geht hervor, daß Meyfart die wichtige Aufgabe erkannt hatte, auf eine Erneuerung des christlichen und sittlichen Lebens in der evangelischen Kirche hinzuwirken.

Dazu will er vor allen Dingen bei der Jugend anfangen, besonders bei der studentischen. Zu demselben Zwecke hat Meyfart auch noch andere Schriften verfaßt, wie z. B. „Unpassionirte Bedenken in dessen Buch von Abschaffung der eingerißnen Mißbräuche bey etlichen hohen Schulen“. Erffurt 1636. Wer diese Schriften liest, wird zu der Überzeugung kommen, daß Meyfart die besten Absichten gehabt hat, und daß seine Schriften trotz der Geschmacklosigkeiten, die wir an ihnen ebenso wie an denen über die letzten Dinge zu tadeln haben, auch nicht ganz ohne Eindruck geblieben sein mögen. Aber freilich eine Änderung der bestehenden Zustände und eine große geistige Bewegung herbeizuführen hat er nicht vermocht. Das blieb dem Manne vorbehalten, der gerade zu der Zeit geboren wurde, als Meyfart seine auf Verbesserung des sittlich-religiösen Lebens gerichtete Schriften verfaßte. Ich meine Philipp Jakob Spener, der am 13. Januar 1635 zu Rappoldsweiler im Elsaß das Licht der Welt erblickte. 35 Jahr später richtete dieser Gottesmann, der als Senior des geistlichen Ministeriums 1666 nach Frankfurt a. M. gerufen wurde, die Collegia pietatis ein, durch welche biblisches Christentum von neuem gepflegt wurde, und nach weiteren acht Jahren schrieb er seine Pia desideria, in denen er mit weit beredteren Worten und in weit größerer Ausdehnung als der einstige Senior des evangelischen Ministeriums zu Erfurt eine sittlich-religiöse Reformation innerhalb der evangelischen Kirche forderte. Beschränkte sich Meyfart auf die Forderung verbesserter Sitten und Herbeiführung gottseligen Lebens unter den Studenten und Schülern hoher Schulen, so faßte Spener alle Stände ins Auge und drang auf eine religiös-sittliche Erneuerung des ganzen Volkes. Doch wollen wir nicht vergessen, daß auch Spener als ein hervorragendes Mittel hierzu eine gänzliche Reform des theologischen Studiums und der Universitäten betrachtete. Er wollte, daß wahre Herzenstheologie getrieben würde, und daß die Lehrer auf den Universitäten die geistlichen Ratgeber und Seelsorger der Studierenden sein und sie auf den Weg des Heils leiten sollten. Vor allen Dingen wollte er, daß die sittliche Aufführung des Theologen ins Auge gefaßt und mit allem Ernst den Roheiten gesteuert werde, die damals auf den Universitäten im Schwange gingen. Wenn wir

dies besonders beachten, so werden wir wohl berechtigt sein, den Senior des evangelischen Ministeriums in Erfurt, Joh. Matthäus Meyfart, einen Vorläufer des Seniors des geistlichen Ministeriums in Frankfurt, Philipp Jakob Speners, zu nennen.

II.

Hiermit in gewissem Sinne zusammenhängend ist das andere, was wir von Meyfart behauptet haben, als wir ihn einen Freund der Union nannten.

Schon bei der Betrachtung seines Buches „Christliche Erinnerung" u. s. w. haben wir wiederholt Gelegenheit gehabt, auf seine Unionsgesinnung hinzuweisen. Seine Begeisterung für die 14 Artikel, welche in Marburg zwischen Luther und seinen Freunden einerseits und Zwingli und seinen Freunden andererseits vereinbart wurden, dürfte ein Beweis hierfür sein, zumal er ausdrücklich betont, daß die traurigen Zustände in der evangelischen Kirche und die Verwilderung der studentischen Jugend deswegen eingetreten seien, weil man nicht den Friedensabmachungen von Marburg gemäß Eintracht und Liebe gewahrt habe. Ganz besonders müssen wir aber hinweisen auf das erhebende Schlußgebet, mit welchem seine vorhin behandelte umfangreiche Schrift endet. Da lesen wir S. 516: „Insonderheit erbarme Dich der Evangelischen Kirchen in den teutschen Landen, welche noch unter sich schädliche, aber fast unnöthige Zänkereyen haben, und lasse sie dermals den von den Frommen gewünschten und von Bösen verhinderten Frieden erleben." Meyfart sah in der Trennung der evangelischen Kirche in zwei Konfessionskirchen, besonders in dem Zank und Streit zwischen ihnen im Grunde genommen ein Werk des Teufels und glaubte, daß eine Einigung von selbst zustande kommen würde, wenn die leitenden Persönlichkeiten, Theologen und Kirchenobersten die rechte christliche Gesinnung hätten. Von diesen Voraussetzungen ausgehend hat er eine Dissertation geschrieben und sie im Jahre 1636 unter folgendem Titel herausgegeben [1]): Disser-

1) Mir ist nur diese Ausgabe bekannt. Lücke führt in seiner später noch zu erwähnenden Schrift an, daß eine erste Ausgabe dieser Dissertation bereits 1628 erschienen sei. Das dürfte ein Irrtum sein, wenigstens als Professor an

tatio Academica de concilianda Pace inter Ecclesias per Germaniam Evangelicas Autore Johanne Matth. Meyfarto Sacrosanctae Theologiae Doctore, Ejusdemque in alma Erffurtensium inclyta Universitate Professore publico.

Diese Dissertation erschien bald nachdem Ruppertius Meldenius seine Schrift „Paraenesis votiva pro pace ecclesiae ad Theologos Augustanae Confessionis etc." veröffentlicht hatte. Letztere hat insofern eine größere Beachtung gefunden, als in derselben der bekannte kirchliche Friedensspruch sich findet: In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas. Denn so lautet der Spruch wörtlich, nicht: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas, wie man ihn gewöhnlich citiert, und wie auch Professor Dr. van der Hoeven in einer 1847 erschienenen Abhandlung ihn anführt. Professor Dr. Lücke in Göttingen hat 1850 das schlagend nachgewiesen in einer höchst interessanten Schrift: „Über das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches: In necessariis unitas etc." Er hat dabei zugleich die oben bezeichnete Abhandlung des Ruppertus Meldenius, in welcher sich der Ausspruch zum erstenmale findet, von neuem abdrucken lassen und hat den Beweis geliefert, daß diese Schrift zwischen den Jahren 1622 bis 1625 erschienen sein muß. Ruppertus Meldenius kämpft in dieser Schrift ebenso wie später Meyfart gegen die Streitsucht der Theologen. Er sieht den Grund dieser Streitsucht in dem Ehrgeiz, der Eifersucht und dem lieblosen Eifern der Gottesgelehrten, und ermahnt sie davon zu lassen und nach jenem Friedensspruch zu handeln. S. 128 der Abhandlung von Lücke findet sich der Spruch in folgendem Zusammenhang: „Dicam: Ambitio Theologorum fundi nostri est calamitas: Hinc imprudens zelus, hinc aemulationes, hinc odia, hinc certamina, hinc schismata, hinc Scandala, hinc Apostasiae. Scientia inflat, Cha-

---

der Universität Erfurt kann er diese Dissertation 1628 weder gehalten noch veröffentlicht haben, da Meyfart erst 1633 nach Erfurt als Professor berufen wurde. Vgl. meine Abhandlung über Joh. Matth. Meyfart als Dichter des Liedes: Jerusalem 2c.

ritas aedificat. Audis, Scientiae, vel certe persuasioni Eruditionis propriae, opponi Charitatem. Qui nimium emungit nares, sanguinem elicit, ait sapiens Hebraeorum. Verbo dicam: Si nos servaremus in necessariis Unitatem, in non necessariis Libertatem, in utrisque Charitatem, optimo certe loco essent res nostrae.

Der Friedensspruch des Meldenius in seiner ursprünglichen und noch mehr in der herkömmlichen, etwas veränderten Form spricht das christliche Gemüt ungemein an und findet im allgemeinen überall Billigung. Aber, es liegt in ihm auch etwas Unbestimmtes und Unklares, so daß er der näheren Erklärung bedarf. In seiner praktischen Anwendung gehen die Meinungen sehr auseinander. Vor allen berufen sich die Unionstheologen gern auf ihn. Sie können das auch nach seinem Wortlaut. Aber Meldenius hat ihn nicht so gemeint. Meldenius ging nicht darauf aus, Frieden oder gar eine Vereinigung zwischen den verschiedenen evangelischen Kirchen herzustellen, er wendet sich ja nur an die Theologen der Augsburgischen Konfession und rechnet zu den necessariis alles, was in den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche steht, auch in der Konkordienformel. Er wollte nur Eintracht und Frieden in der durch theologische Schulzänkereien zerrissenen lutherischen Kirche herstellen. Sein jüngerer Zeitgenosse und zum Teil Gesinnungsgenosse Meyfart hatte sich eine weitere, umfassendere Aufgabe gesetzt. Meyfart wollte die Eintracht in der ganzen evangelischen Kirche fördern und Frieden auch zwischen der lutherischen und reformierten Kirche schaffen. Wohl stand er fest auf den Bekenntnissen der lutherischen Kirche, aber er war ein Unionstheologe, und in seinem Munde hätte der Friedensspruch des Meldenius einen ganz anderen Sinn gehabt. Ich will das noch weiter zu beweisen suchen, indem ich nunmehr den Inhalt seiner Dissertation darlege. Die Dissertatio hat zunächst ein Prooemium. In diesem geht er von einem Wort des Propheten Sacharia aus und zwar von Sach. 8, 19 (nicht 21, wie in der Dissertation zu lesen ist): Jejunium quarti et jejunium quinti et jejunium septimi et jejunium decimi futurum est domui Jehudae Gaudio et laetitiae et in solennitates hilares; sed veritatem et pacem amantes.

Nach Luthers Übersetzung: Die Fasten des 4., 5., 7. und 10. Monats sollen dem Hause Judas zur Freude und Wonne und zu fröhlichen Jahresfesten werden; allein liebet Wahrheit und Frieden. Hieraus nimmt Meyfart die Mahnung: Liebet die Wahrheit aber liebet auch den Frieden. Die Wahrheit soll bei unserem Bekenntnis zur Geltung kommen, der Friede bei unserem Verkehr mit den Menschen. Das ist Gott angenehm, praesertim si unius et ejusdem Ecclesiae membra fraterne conspirant, adeoque unionem sui ipsius cum Christo evidenter probant, d. h. zumal wenn Glieder derselben Kirche brüderlich miteinander gesinnt sind und so ihre eigene Gemeinschaft mit Christo deutlich beweisen." Deswegen, sagt Meyfart, arbeiten viele daran, die Kirchen der Reformation durch Eintracht und Frieden miteinander zu versöhnen. Auch er wolle einiges zu einer friedlichen Aussprache vorbringen, aber sich nicht mit der Frage beschäftigen, ob ein fester, aufrichtiger und heilsamer Friede zwischen den Kirchen der Reformation möglich sei, sondern er habe sich vorgenommen zu zeigen, welche Theologen dazu durchaus nicht zu brauchen sind. Gott aber, der Spender alles Friedens, möge dazu den rechten Anfang zeigen, den Fortgang leiten und den Ausgang segnen. Dazu macht er noch drei Bemerkungen. Er will eine gefällige und ruhige Schreibweise anwenden und sich vor herben, bitteren Ausdrücken hüten. Er will die Kirchen der Reformation evangelische nennen und will ein Wort Augustins an Petilian beherzigen, welches folgenden Sinn hat: Wenn ihr nicht verständig werdet, so soll es mich doch nicht gereuen, um euch mich gesorgt und bemüht zu haben, quia etsi cor vestrum ad pacem non convertitur, pax nostra tamen ad nos revertitur, d. h. „Wenn auch euer Herz dadurch nicht zum Frieden bekehrt wird, so kehrt unser Friede doch zu uns zurück oder so geht der Friede doch nicht verloren." Zum Schluß der Vorrede bittet er, daß Christus sich der übelzugerichteten Kirche erbarmen wolle. So viel versprechend diese Vorrede ist, so wenig befriedigt im Grunde genommen die Abhandlung selbst, die in zwei Kapitel zerfällt. Das erstere, welches aus sechs kurzen Abschnitten besteht, will das Ziel zeigen, welches die Dissertation erstrebt. Sie will nicht Frieden und Einheit zwischen den verschiedenen Meinungen

und Ansichten der Theologen und Doctoren, wie sie sich in ihren Streitschriften kund geben, herstellen. Das sei in Bezug auf die bereits gestorbenen Autoren unmöglich, in Bezug auf die noch lebenden hoffnungslos. Es handele sich darum, Frieden und Eintracht zwischen den verschiedenen evangelischen Kirchen und deren Konfessionen zu schaffen. Dabei erklärt er, daß die Augsburgische Konfession, die er zugleich die Augustissima, d. h. die erhabenste nennt, mit der meisten Aussicht auf Erfolg zu Grunde gelegt werden dürfte. In dem 2. Kapitel, welches viel ausgedehnter ist und 75 Abschnitte enthält, setzt er weitläufig auseinander, welcher Art die Menschen sind, durch welche eine feste, ungeheuchelte und heilbringende Eintracht zwischen den Kirchen der Reformation nicht hergestellt werden könne. Dabei will er viel von den Doktoren der Kirchen, wenig von den Magistraten und Obrigkeiten sagen. Es folgt nun eine ebenso erschreckende wie ausgedehnte und sich vielfach wiederholende Schilderung von Theologen, die mit allen möglichen bösen Eigenschaften behaftet sind, welche zu Streitigkeiten und zur Uneinigkeit führen müssen, wie Zorn, Ehrgeiz, Stolz, Heuchelei, Rechthaberei, Hartnäckigkeit, Verdammungssucht, zu große Strenge, Mangel an wahrer Bildung u. s. w. Auch werden allerhand Erzählungen und Worte der H. Schrift, auch Aussprüche von Kirchenvätern eingeflochten. Fast jeder Abschnitt endet mit der Erklärung: Impossibile est, ut per hos firma et solida concordia inter Ecclesias reformatas sanciatur. Das Ende der ganzen, ungemein ermüdenden Betrachtungen bildet das Schlußwort einer Ansprache des heiligen Bernhard an die auf einer Synode versammelten Pastoren. Clausula ex verbis Bernhardi ad Pastores in Synodo congregatos.

Fidem habetis, sed ad opera vos invito. Vos maxime, qui estis vicarii Christi, qui estis pastores animarum, qui alios debetis instruere, non destruere. Vos inquam maxime, qui soli non potestis perire, qui praeire debetis docendo et operando. Quod haeretici faciebant per prava dogmata, hoc faciunt plures hodie per mala exempla. Seducunt scilicet populum et adducunt in errorem et tanto graviores sunt haereticis, quanto praevalent opera verbis. Idem ali-

quando acclamandum est in Synodo ad conciliandam Pacem inter Ecclesias Evangelicas congregata. Deo soli sit laus et gloria.

Aus diesem Schluß geht zunächst von neuem hervor, welch ein großes Gewicht Meyfart auf den rechten christlichen Wandel legte, und wir können auch aus diesen Worten einen Beweis für die Behauptung nehmen, daß Meyfart zu den Vorläufern Philipp Jakob Speners zu zählen ist. Sodann wird hierdurch aber auch abermals bestätigt, daß Meyfart für das eigentliche Hindernis der Vereinigung der evangelischen Kirchen nichts anderes ansah als eine mangelhafte sittliche Beschaffenheit der Theologen.

Sein Urteil mag einseitig erscheinen, auch kann man nicht behaupten, daß er seine Ansichten in geistreicher Weise zu verteidigen verstanden habe. Aber es macht in jener Zeit des Streites und des widerwärtigsten Kampfes zwischen der reformierten und lutherischen Kirche einen überaus wohlthuenden Eindruck, einen rechtgläubigen Lutheraner kennen zu lernen, der ein Freund des Friedens und der Eintracht war und schon dadurch sich als einen Beförderer der Union erwies, daß er für die Kirchen der Reformation den gemeinsamen Namen „Evangelische Kirche“ gern brauchte.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

מלך und נשיא bei Ezechiel.

Von

Lic. Dr. Boehmer, Pastor in Raben.

Das Buch Ezechiels bedeutet für den Gebrauch des Titels מלך und seiner Derivate deutlich einen Wendepunkt, freilich mehr in negativem als positivem Sinn. Der Prophet setzt nämlich den Titel מלך zum erstenmale in Mißkredit, nachdem seine Vorgänger ihn entweder erwähnt oder auch nicht erwähnt hatten, ohne auf ihn weder Gewicht zu legen noch ihn zu verschmähen. Wohl hat auch Ezechiel öfter den Namen מלך angewandt, aber nur aus bestimmten Gründen: seiner Neigung entsprach das nicht. Die Männer, welche bis dahin מלכים geheißen hatten und damals noch so genannt wurden, konnte er nicht schlechtweg umnennen. Daß er z. B. in 1, 2 zur Bezeichnung Jojakims (הַמֶּלֶךְ יוֹיָכִין) den Titel nicht entbehren konnte, ist selbstverständlich. Ähnlich ist es 7, 27, wo er auf die Vergangenheit zurückschaut, in der es nun einmal „Könige" gegeben hatte: in der Aufzählung der einzelnen Bestandteile des Volks, in der jeder Stand seine Stätte fand, dürfte allerdings der „König" nicht fehlen. Im Gegenteil, es war ganz im Sinne Ezechiels gesprochen, daß „sogar der König" hier nicht mehr Rat noch Hilfe hatte, die er doch hätte haben sollen, wenn alles versagte. Indes

wird hierauf kein Nachdruck gelegt, sondern es soll einfach gesagt werden, daß in dem historischen Thatbestand der Vergangenheit der מלך so gut wie der Fürst, Priester, die Ältesten, die Bevölkerung ihre Stelle hatten. Auch daß gleich daneben hier der נשיא erwähnt wird, ist nicht weiter zu urgieren. Es ist auch kein Grund, anzunehmen, daß Ezechiel hier die Könige von Juda und Israel meine, und auf das eine Reich den מלך, auf das andere den נשיא bezogen haben wolle. Vielmehr wenn anders נשיא eine einzelne Persönlichkeit bedeuten soll, dürfte es mit מלך zusammen als rhetorische Figur zu fassen sein, indem eben der König als Haupt des Volkes zweimal erwähnt wird. Ebenso nahe liegt aber die Möglichkeit נשיא kollektiv zu fassen, gleichwie נביא und כהן im vorhergehenden Verse, und darunter die obrigkeitlichen Personen zu verstehen, die bei früheren Propheten שרים genannt werden.

Vielleicht ist schon der Umstand beachtenswert, daß in Stellen wie 11, 16 f., wo der Ausdruck ממלכות nahe lag und von anderen Propheten zweifellos gesetzt worden wäre (s. Am. 6, 2. Jes. 10, 10 [23, 17?], besonders aber Jer. 1, 10. 15; 15, 4; 24, 9; 25, 26; 29, 18; 34, 1. 17; 49, 28), Ezechiel ihn sichtlich meidet. Nur selten, nämlich 29, 14. 15, und mit Bezug auf Israel nur 37, 22, hat er ihn, und zwar aus besonderem Grunde (man beachte überhaupt die Art, in welcher der Prophet die Derivate von מ benutzt), nämlich auf Israel bezüglich, wo er wiederum auf die Vergangenheit zurückblickt, in der zwei Königreiche nebeneinander bestanden, die in Zukunft nicht mehr bestehen sollten.

Ja, schon 12, 12, wo es sich um den König der Gegenwart handelt, ist der Titel נשיא gesetzt, den Ezechiel für seine Person vorzieht. Das begreift sich hier sehr gut aus dem scharfen Gerichtston, in dem der Prophet redet. Hier konnte und wollte er nicht unbefangen von Dingen der Vergangenheit oder Gegenwart reden, die er nun einmal nicht ändern konnte, aber in der Zukunft anders haben wollte. Hier, wo er im Gericht die Zukunft vorbereitet, läßt er (wie unwillkürlich) den Titel מלך fallen und setzt statt dessen seinen Lieblingsausdruck נשיא.

Anderseits trägt Ezechiel keine Bedenken, מלוכה als das zu nehmen, was sie ist, als Ausdruck der höchsten irdischen Macht und

Herrlichkeit: aber nicht der Person der Könige, weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft, eignet er sie zu, sondern dem Volke Israel. Das ist der Sinn von 16, 13: sind hier auch die Könige Israels gemeint, alles was sie gethan und geleistet haben, so kommt doch, was hier gesagt ist, lediglich dem Volke Israel zugut und mehrt Israels Ruhm. „Bild des höchsten Glücks" (Smend), das ist nicht genug gesagt; vielmehr handelt es sich um die Macht und Herrlichkeit, um das Ansehen und den Ruhm, welcher der מלוכה zugehört.

Wieder anders ist 17, 12—14 zu beurteilen, nämlich wie vorhin, unter dem Gesichtspunkt einer historischen Reminiscenz, in der Ezechiel kein persönliches Urteil über Berechtigung oder Nicht-Berechtigung fällt: der König Jojakim wurde in die Gefangenschaft weggeführt. Zedekia ist ein Sproß des Königshauses (זרע המלוכה), und unter ihm war das Königreich (ממלכה) ohnmächtig. Diese Worte alle gebraucht Ezechiel ebenso unbefangen, als wenn er Nebukadnezar den „König" von Babel nennt (17, 12. 16 u. ö.). Hingegen, wo er die Zukunft schildert, die sich ihm an Jechonja und dessen Haus anknüpft (22 ff.), erwähnt Ezechiel den Namen „König" überhaupt nicht.

Auch 19, 1 ist aus dem schon genannten Grund, weil Ezechiel hier im prophetischen Tone spricht, nicht lediglich referiert, für die Könige der Vergangenheit und Gegenwart נשיאי gebraucht.

Im Israel der Zukunft heißt dann der große Davidide, welchen nach Jeremia ausdrücklich als מלך bezeichnet, נשיא. So 34, 24. Dem entspricht, daß bei Ezechiel der messianische König vielmehr als bei Jeremia hinter Jahwe zurückstehen muß. Jesaja und Jeremia lassen diesen König Recht und Gerechtigkeit im Lande üben, bei Ezechiel thut es Jahwe, und der König tritt hier mehr in den Hintergrund. Er bezw. sein Haus vereinigt zwar das bisher getrennte Gesamtisrael, aber nicht auf ihnen, sondern nur auf Jahwe steht das Glück und die Herrlichkeit der Zukunft. Statt נשיא wendet Ezechiel auch רֹעֶה an: 34, 12—16 heißt zuerst Jahwe der Hirte, sodann in zweiter Linie und als sein Abglanz, um nicht zu sagen Schatten, kommt der irdische König aus Davids Haus in Betracht, ebenfalls ein Hirte (23). Auch hier, ebenso 37, 15 ff. steht Jahwe

voran, und der zukünftige König steht weit zurück: an diesem liegt Ezechiel offenbar nicht viel, weil und so lange er Jahwe vor Augen hat.

Wenn nun der Prophet gleichwohl einmal wie 37, 22. 24 den künftigen idealen Herrscher als מלך bezeichnet, so geschieht es, wie schon gesagt, aus Anlehnung an die früheren Zeiten, um eine deutliche Korrespondenz zwischen Einst und Jetzt herzustellen, um darauf hinzuweisen, daß das Neue nichts anderes als die verbesserte Auflage des Alten sei. Doch um allen falschen Folgerungen vorzubeugen, und als wolle er den zweimaligen Gebrauch von מלך berichtigen, fügt Ezechiel sofort V. 24 wieder רעה hinzu und gebraucht V. 25 sein Lieblingswort נשיא.

Auch in dem Schlußabschnitt Kap. 40—48 kommt einigemale מלך vor, z. B. 43, 7. 9, aber hier wird bloß auf die Vergangenheit zurückgeschaut. Vor allem aber ist für das Verständnis dieses ganzen Abschnitts der Gebrauch von נשיא bedeutsam. Nach Ezechiels Meinung, wenn anders er sich nicht direkt widersprechen soll, kann dies Wort hier nicht den Messias schlechtweg oder etwas ihm Entsprechendes bedeuten, erstlich darum nicht, weil bei ihm klar hervortritt, daß es sich nicht um eine einzelne Persönlichkeit, sondern um die aufeinanderfolgenden Mitglieder eines Königshauses handelt; dann aber auch darum nicht, weil an den נשיא derartige Ermahnungen gerichtet werden, wie sie bei Jesaja und Jeremia einfach undenkbar sind (s. 46, 10 ff. wegen falscher Maße 46, 16 ff.). Es folgt, daß der Abschnitt Kap. 40—48 nicht so sehr die vollkommene messianische Zeit beschreiben, als ihre Vorbereitung oder ihre Anfangsstadien schildern soll. Denn nachdem in Kap. 34—39 für die Zeit des vollendeten Heils ein neues Herz, der heilige Geist, völlige Sündenvergebung verheißen ist, kann doch der Prophet schwerlich in einem Atem gerade den Königen, die nach Kap. 34. 37 ideale Fürsten sind, so grobe Sünden zutrauen, wie es Kap. 40—48 zum Teil geschieht. Die neue Zeit will also nach Ezechiel lange vorbereitet werden, und der נשיא ist eine Art Übergangsgestalt zu derselben[1]).

1) Vgl. Delitzsch, Messianische Weissagungen, S. 134—137, der einen ähnlichen Weg geht.

Fragen wir nun: wie kam doch Ezechiel zu seiner Bevorzugung des Titels נשיא? Dürfen wir vielleicht seine Abneigung gegen מלך auf babylonischen Einfluß zurückführen? In Babylon bedeutete ja מלך den Unterkönig, und einem solchen die Könige Israel und Judas durchweg gleichzustellen, mochte dem Propheten widerstreben. Geflissentlich nennt er Nebukadnezar den מלך von Babel und bezeugt damit, daß er allein, nicht seiner Unterkönige einer dem judäischen König entspreche. Indes konnte es schwerlich ausbleiben, daß eben durch die Bedeutung des מלך in Babylonien auch der König Israels, wenn er mit diesem Titel bedacht wurde, als klein und gering und dem Könige von Babel als solchem untergeordnet schien. Nun hätte ja Ezechiel vielleicht den babylonischen Ausdruck für „Großkönig" שׂר auch für die israelitischen Könige wählen können. Die übrigen Völker nannten ihn ja „Großkönig", zum Unterschied von ihren Landeskönigen (z. B. Jes. 36, 4). Wohl heißt auch Ez. 26, 7 (wie später Esr. 7, 12. Dan. 2, 37) Nebukadrezar „König der Könige": aber das ist ein erst später geprägter Ausdruck, der sich auf die Stellung des babylonischen Herrschers innerhalb der Völkerwelt und nicht auf inner-babylonische Verhältnisse bezog. Und doch war jedenfalls Nebukadnezar zunächst König von Babel, und in Bezug auf seine Stellung innerhalb der Völkerwelt konnte und wollte Ezechiel schwerlich Israels Könige mit dem assyrischen oder babylonischen König vergleichen. Solche Gedanken sind erst seinen Nachfolgern gekommen. שׂר aber bedeutet im Hebräischen eine obrigkeitliche Person, ein Stammeshaupt, also geradezu noch weniger als die babylonischen Unterkönige [1]). Mußte Ezechiel also einen anderen Ausdruck statt מלך prägen, so hat er dazu נשיא erwählt, ein Wort, das ihm nach keiner Seite hin die Gefahr eines Mißverständnisses einzuschließen schien. Im allgemeinen ist auch klar, daß Ezechiel durch seine Abneigung gegen מלך im Grunde nur die strenge Scheidung zwischen Israel und der Heidenwelt zum Ausdruck bringt, wenn er sich dessen auch vielleicht gerade in diesem Punkt nicht bewußt war. Denn gleichwie den

1) Vgl. die in dieser Hinsicht merkwürdige Stelle Jes. 10, 8, wo vom assyrischen Standpunkt die dem Großkönig unterthänigen Herrscher מלכים genannt werden, anderseits dieselben von Israel aus gesehen als שׂרים erscheinen.

babylonischen König, so nennt er auch ohne Bedenken, vielleicht mit Absicht, die מלכים der Heiden (s. 27, 33. 35). Daß aber 28, 2 das Staatsoberhaupt von Tyrus נגיד genannt wird, beruht wohl auf der mehr republikanisch-demokratischen Verfassung der phönizischen Städte, welche in ihrer mit ihrem Charakter als Handelsvolk zusammenhängenden Freiheitsliebe das despotische orientalische Königtum nicht duldeten. נגיד ist ja ein altertümlicher Name, der namentlich von Saul und David häufig gebraucht wird, als überhaupt noch das Königtum in Israel sich in den ersten Anfängen befand und durch notwendige Rücksichtnahme auf die Freiheit der Stämme und Stammeshäupter eingeengt war. Erst unter Salomo aber gewann das Königtum mit der Mehrung von Glanz und Pracht einen Anstrich von despotisch-selbstherrlichem Charakter.

2.

Zur Erklärung von Hiob 19, 26.

Von

Prof. Ley in Kreuznach.

Von den vielen Erklärungen und Emendationen dieses höchst schwierigen Verses möge hier abgesehen werden, da sie doch nicht befriedigen können. Da ואחר עורי weder in temporalem Sinne „nach meiner Haut", d. h. wenn sie verschwunden sein wird, noch in lokalem Sinne „hinter meiner Haut", d. h. wenn ich in derselben noch stecke, sprach- oder sinngemäß sind und nur als Notbehelfe angenommen werden, so glaube ich, daß עֹדִי statt עורי gelesen werden muß [1]). Das Wort עוד als Substantivum be-

1) Die Verwechselung der beiden ähnlichen Buchstaben ד und ר ist nicht selten und ist namentlich aus der Übersetzung der LXX zu erkennen; vgl.

deutet „Dauer“, „Dasein“; vgl. Ps. 104, 33: „ich will meinen Gott preisen בְּעוֹדִי während meines Daseins, so lange ich bin“, parallel mit בְּחַיָּי, ebenso Gen. 48, 15. Num. 22, 30. Demnach ist ואחר עודי zu übersetzen „nach meinem Dasein, wenn ich nicht mehr bin“.

Da ferner נקפו־זאת nur eine künstliche und keine sprachgemäße Erklärung zuläßt, so halte ich נקפו für eine ehemalige Randglosse zur Bezeichnung, daß sich hier im Urexemplar eine Lücke (lacuna) vorgefunden: נִקְּפוּ (die Buchstaben) „sind beschädigt, verwischt“; vgl. Jes. 10, 34; 17, 6; 24, 13; vielleicht ein Terminus technicus. — Die Randglosse kam in den Text zum Ersatz des fehlenden Wortes. Dieses muß jedoch nach dem Sinne und dem Parallelismus eingesetzt werden; es dürfte אֵדַע (allitterierend) oder אֶרְאֶה gelautet haben, wozu זאת das neutrale Objekt ist. Der Vers ist demnach zu übersetzen:

„Und nach meinem Abscheiden werde ich dieses erfahren, und meines Fleisches (Leibes) ledig werde ich Gott schauen.“ Wie der Sinn dieses Verses aufzufassen ist, habe ich bereits in der Abhandlung „das Problem des Buches Hiob und dessen Lösung“ (N. Jahrb. f. Phil. u. Pädag. 1896, S. 139 ff.) dargelegt und gedenke in einem besonderen Werke näher hierauf einzugehen.

רֶסֶן (Gen. 10, 12) LXX *Δασή* (*Δασέμ*), בֶּן־בְּדַד (Gen. 36, 35), LXX *υἱὸς Βαράδ*, צֶמֶד (2 Kön. 5, 17), LXX *γομόρ* (Vatic. Alex.) verwechselt mit עֹמֶר (Ex. 16, 36 LXX *γομόρ*) u. a.; vgl. Könnecke, Die Behandlung der hebräischen Namen in der Septuaginta. Stargardt. Progr. 1885.

3.

Die Unterlagen für die Abschiedsrede zu Milet in Apostelgesch. 20, 18—38,

untersucht

von

P. em. H. Schulze in Naunhof.

Auf Grund welcher Quellen der Verfasser der Apostelgeschichte gearbeitet hat, das ist schon mehrfach Gegenstand der sorgsamsten Erörterung gewesen. In unbefangener Weise sind als solche z. B. die Barnabasquelle und die sogenannte Wirquelle behandelt worden. Aber auf Grund welcher sich seine Detailmalereien gestalteten, wie weit dichtende Phantasie oder vorhandene Konzepte im Spiele waren, ist weniger Gegenstand der Untersuchung gewesen. Wenn nun Jacobsen, Über die lukanischen Schriften sagt: „Zu vermuten ist ohne weiteres, daß die Bekanntschaft des Verfassers mit den paulinischen Schriften, wie sie schon aus dem dritten Evangelium hervorgeht, auch der Apostelgeschichte zugute gekommen ist", so wollen wir im Nachfolgenden einen Beweis dafür erbringen.

Gesetzt, daß die Verteidigungsrede des Stephanus Kap. 8 auf Grund eigener Ansichten des Verfassers der Apostelgeschichte ausgeführt ist, das wird darin deutlich (wie Jülicher, Einleitung ins Neue Testament darthut), „daß jener Stephanus, ehe Paulus Christ ist, schon einen Standpunkt vertritt, den wir nur als Errungenschaft der Lebensarbeit Pauli begreifen" —, so giebt es aber andererseits Reden, wo er sich an Aussprüche der betreffenden Personen hält, die er redend und handelnd auftreten läßt. Und dahin gehört die Abschiedsrede des Paulus in Milet. Hier hat sich Lukas ganz und gar an paulinische Muster gehalten und sogar, sei es aus dem Gedächtnis oder aus schriftlichen Vorlagen, urkundliche Redensarten aus den Briefen des Apostel Paulus citiert. Indem wir

nun der Übersicht halber auf der vordersten Spalte die urkundlichen paulinischen Äußerungen und auf den zweiten die lukanische Darstellung geben, erhalten wir folgendes Bild über Anfang, Verlauf und Schluß der gesamten Rede (Apg. 20, 18—38).

Stichwörter aus den paulinischen Briefen, vorzugsweise aus dem 1. Thessalonicherbriefe.	Lukanische Ausführung der vorstehenden Stichwörter.
Ihr wißt meinen Eingang bei euch (1 Thess. 2, 1), wie wir unter euch um euretwillen gewesen sind (1 Thess. 1, 5)	V. 18. Ihr wißt *von dem ersten Tage an, da ich bin nach Asien* eingegangen, wie ich mit euch *die ganze Zeit* gewesen bin
mit aller Demut und Sanftmut (Eph. 4, 2)	V. 19 dienend dem Herrn mit aller Demut und *Thränen und Versuchungen*,
gelitten von den Juden . . . . welche auch uns verfolgt haben (1 Thess. 2, 14. 15)	die mir widerfahren sind durch die Nachstellungen der Juden
da sie uns verhinderten den Heiden zu predigen (1 Thess. 2, 16) wollen wir euch nicht verhehlen (1 Thess. 4, 13)	V. 20 wie ich euch nichts *Heilsames* vorenthalten habe, auch *nicht zu verkündigen und zu lehren, öffentlich und im Hause*,
den Juden vorerst und den Griechen (Röm. 3, 9 u. 1, 16)	V. 21 bezeugend den Juden und den Griechen *die Buße gegen Gott und den Glauben an unsern Herrn Jesum Christum*
Ich der Gebundene in dem Herrn (Eph. 4, 1 und Philem. 1 u. 9)	V. 22. Und nun siehe, im *Geist* gebunden, *fahre ich hin nach Jerusalem*,
weiß nicht, was ich erwählen soll (Phil. 1, 22)	weiß nicht, *was mir daselbst begegnen wird*
als wir bei euch waren, sagten wir euch vorher, daß wir Trübsal leiden würden (1 Thess. 3, 4)	V. 23 außer daß der *heilige Geist in allen Städten mir bezeugt und spricht*:

willig, euch nicht allein das Evangelium Gottes mitzuteilen, sondern auch unser Leben (1 Thess. 2, 8)
ich habe den Lauf vollendet (2 Tim. 4, 7)
und ob ich geopfert werde über dem Gottesdienst eures Glaubens, so freue ich mich (Phil. 2, 17)
durch Jesum Christum, der uns gegeben hat das Amt der Versöhnung (2 Kor. 5, 18)
euch mitzuteilen das Evangelium Gottes (1 Thess. 2, 8)
Tag und Nacht bitten wir Gott mehr als überflüssig, daß wir euer Angesicht sehen mögen (1 Thess. 3, 10)
zu lenken unsern Weg zu euch (1 Thess. 3, 11)

Ihr seid Zeugen und Gott, wie heilig und gerecht und unbefleckt wir euch, den Gläubigen gewesen sind (1 Thess. 2, 10)
wollen euch nicht verhehlen (1 Thess. 4, 13)
Ihr wißt, welche Verkündigungen ich euch gegeben habe (1 Thess. 4, 2) nach dem Rate seines Willens (Eph. 1, 11)
Hab acht auf dich selbst und auf die Lehre (1 Tim. 4, 16)

Bande und Trübsal warten meiner

V. 24 aber für mich selbst achte ich mein Leben nichts wert, um meinen Lauf zu vollenden, mit Freuden

und das Amt, das ich empfangen habe von dem Herrn Jesu

zu bezeugen das Evangelium von der Gnade Gottes

V. 25. Und nun siehe, ich weiß, daß ihr mein Angesicht nicht mehr sehen werdet

Alle, durch welche ich gezogen bin und gepredigt habe das Reich Gottes

V. 26. Darum bezeuge ich euch an dem heutigen Tage, daß ich rein bin von aller Blut

V. 27. Denn ich habe euch nichts vorenthalten,
daß ich euch nicht verkündigt hätte den ganzen Rat Gottes

V. 28. So habt acht auf euch selbst und auf die ganze Herde,

erkennt die an euch arbeiten und euch vorstehen im Herrn (1 Thess. 5, 12)	unter welche euch der heilige Geist gesetzt hat,
welche Gott gesetzt hat zu Aposteln, Propheten, Lehrern in der Gemeinde (1 Kor. 12, 28)	zu Bischöfen, zu weiden die Gemeinde Gottes
die er gegeben hat Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer in der Gemeinde (Eph. 4, 11)	
nahe gekommen durch das Blut Christi (Eph. 2, 13)	welche er durch sein Blut erworben hat
opp. Wir sind mild gewesen, wie eine Nährmutter ihre eigenen Kinder pflegt (1 Thess. 2, 7), um nicht einen von euch zu beschweren.	V. 29. Denn ich weiß, daß nach meinem Abschied unter euch kommen, beschwerliche Wölfe, die Herde nicht schonend
	V. 30. Auch aus euch selbst werden aufstehen Männer, die da Verkehrtes reden, um die Jünger nach sich zu ziehen.
Laßt uns wachen (1 Thess. 5, 6)	V. 31. Darum wachet
Gedenket unserer Mühe und Arbeit Nachts und Tags (1 Thess. 2, 9)	gedenkend, daß ich drei Jahre Nacht und Tag nicht geruht habe,
daß wir wie ein Vater seine Kinder einen jeglichen unter euch vermahnt und ermuntert haben (1 Thess. 2, 11)	einem jeglichen mit Thränen zu vermahnen
Der Gott des Friedens heilige euch (1 Thess. 5, 23)	V. 32. Und nun, liebe Brüder, befehle ich euch Gott und dem Worte seiner Gnade
der da mächtig ist zu stärken (Röm. 16, 25)	der da mächtig ist, zu erbauen
sein Erbe unter den Heiligen (Eph. 1, 18)	und euch zu geben das Erbe unter den Geheiligten allen.

um nicht einen von euch beschwerlich zu fallen (1 Thess. 2, 7) gedenket an unsere Arbeit und Mühe wirkend Tag und Nacht (1 Thess. 2, 9)	V. 33. Ich habe euer keines Silber, Gold, noch Kleid begehrt V. 34. Ihr wißt, daß meinen Bedürfnissen und denen die mit mir gewesen, diese Hände gedient haben
ringet danach, zu thun das eure, zu arbeiten mit euren eigenen Händen, wie wir euch verkündigt haben (1 Thess. 4, 11)	V. 35. Ich habe euch alles gezeigt, daß man also arbeiten müsse
ertraget die Schwachen (1 Thess. 5, 14)	zu unterstützen die Schwachen und gedenken der Worte des Herrn, da er sprach: geben ist seliger als nehmen
Deshalb beug ich meine Knie (Eph. 3, 14)	V. 36. Als er solches gesagt, bog er die Knie und betete mit ihnen allen
Lieben Brüder, betet für uns Grüßet alle Brüder mit dem heiligen Kuß (1 Thess. 5, 25. 26)	V. 37. Es war aber viel Weinens unter ihnen und fielen Pauli um den Hals und küßten ihn.

Verschiedene Wahrnehmungen sind es, welche sich bei Vergleichung der beiden obenstehenden Texte aufdrängen. Zunächst muß man, da doch kein Protokollant bei der Abschiedsscene gewesen ist, am Verfasser derselben das Bestreben erkennen, ganz und gar im Tone des Paulus zu reden und darum der enge Anschluß an Paulus-Äußerungen. Es sind 24 Verse, in welchen gerade der erste Thessalonicherbrief die Stichworte für die Apostelgeschichte bietet. Man hätte meinen sollen, dazu müßte der an die Epheser gerichtet gewesene besser gepaßt haben, aber es ist ja schon früher aufgefallen, daß der Epheserbrief (besonders gegenüber den Korinther- und Galaterbriefen) zu viel Allgemeines bietet, als daß nicht bei einem dreijährigen Aufenthalt daselbst mehr Persönliches den Inhalt bilden müßte, und man hat daher schon länger auf eine andere Briefadresse gedacht. Vermutlich haben dem Lukus die Rede-

wendungen gerade im Thessalonicherbriefe am besten in seine Schilderungen gepaßt, um sich ausdrücken zu können, wie sich etwa Paulus ausgedrückt haben würde. Zugleich hat man darin die Genugthuung, die frühe Abfassung des 1. Thessalonicherbriefes durch die Apostelgeschichte bestätigt zu sehen, welche auf diese Weise entweder die paulinische Abfassung desselben konstatiert oder ihn, was schwer anzunehmen ist, als paulinisch einführen will. Die anderweiten Reminiscenzen aus Epheser- und Philipperbrief fallen dagegen gar nicht ins Gewicht.

Man kann nach obiger Tabelle auch gleich Stichwort auf der einen und Ausführung auf der anderen Seite kontrollieren, welche Zusätze und sonstige auffällige Ausdrücke wir durch gesperrten Druck zu markieren suchten, wobei aber gleich im ersten Verse V. 18 sich Lukas eines Gegensatzes bewußt ist. Er sagt: da ich bin nach Asien eingegangen, wie ich mit euch gewesen bin die ganze Zeit. Er bringt sein Lieblingsthema Buße und Glauben an, blickt auf das Reiseziel Jerusalem hin, führt aus, daß in allen Städten der heilige Geist Trübsal in Aussicht stelle, vervollständigt die Redensart V. 24 statt Evangelium Gottes vielmehr Evangelium von der Gnade Gottes, ergänzt, daß er gepredigt habe das Reich Gottes, erklärt, rein zu sein von aller Blut.

Am deutlichsten liegt der Charakter der späteren Abfassung vor in V. 28 — während im Thessalonicherbriefe steht, die euch vorstehen im Herrn — also Vorsteher — treten sie in Apostelgeschichte auf als Bischöfe. Die anderweiten charakteristischen Ausdrücke stehen daneben.

Eine Verkündigung ex eventu ist die Anmeldung der „beschwerlichen" Wölfe, welche freilich ihren Anlaß in dem Ausdruck „beschweren" im Thessalonicherbriefe haben, wo auch schon 1 Thess. 3, 5 angedeutet ist, „ob euch nicht vielleicht der Versucher versucht hätte", was in V. 30 umgedeutet ist in „Männer, die Verkehrtes reden, um die Jünger nach sich zu ziehen.".

Betont wird weiter die dreijährige Thätigkeit unter Thränen V. 31, bis daß Paulus dem Schlusse sich nähernd: „die Brüder Gott und dem Worte seiner Gnade" empfiehlt, noch einmal erinnernd, daß seine Hände (wie im Thessalonicherbrief) ihm Nah-

rungsunterhalt „und denen die mit ihm gewesen" verschafft, anders zur Zeit der Apostelgeschichte, wo die Bischöfe schon Silber, Goldes und Kleider zu begehren schienen. Die Schlußausführung bringt eine Gnome des Herrn: „Geben ist seliger denn nehmen" wie der Thessalonicherbrief z. B. V. 15 ähnliche Gnome „Sehet zu, daß niemand Böses mit Bösem vergelte". Zuletzt im Thessalonicherbriefe Anregung zu Gebet und Gruß und Kuß.

Die Übersicht über das Ganze ergiebt also: der 1. Thessalonicherbrief bietet die Grundlage und die Apostelgeschichte das von dieser Grundlage ausgesponnene — quod erat demonstrandum.

4.

Der Eingang des ersten Korintherbriefes.

Von

Prof. D. J. Weiß in Marburg.

Die Grußüberschrift der Paulinischen Briefe ist, wie Zahn mit Recht hervorgehoben hat, nicht eigentlich als Adresse aufzufassen. Denn diese befand sich wohl nur auf der Außenseite der Briefrolle und war nur für den Boten und den Augenblick der Übergabe bestimmt. Sie konnte in späteren Abschriften wegfallen, wenn der Brief sein Ziel erreicht hatte, wie unter uns die meisten — Ordnungsfanatiker ausgenommen — die Briefcouverts nicht aufzuheben pflegen. Sie ist weggefallen in der Sammlung Paulinischer Briefe, die uns allein überliefert ist, einem Korpus, welches für die kirchliche Vorlesung zusammengestellt und redigiert wurde. Wir können uns nicht energisch genug mit dem Gedanken durchdringen, daß wir weit entfernt sind, irgendwie das Original Paulinischer Briefe zu besitzen. Wie haben nur ein Buch, welches im 2. Jahr-

hundert, meinetwegen auch schon früher, „herausgegeben" ist, ein Buch, in welchem sicher echte Paulinische Briefe, aber vielleicht doch auch wohl Pseudepigraphen aufgenommen sind. Über die Entstehung dieses Buches wissen wir nichts. Aber wir können durch eine naheliegende Betrachtungsweise einige Stadien seiner Vorgeschichte mit ziemlicher Sicherheit erschließen. Die Briefe des Paulus sind, wie heute zum Überdruß verkündigt wird, wirkliche „Briefe" und keine „Episteln", um diese Unterscheidung Deißmanns zu acceptieren. Dieser Satz ist aber nur mit Einschränkungen richtig. Der Epheserbrief ist sicherlich eine „Epistel", und der Römerbrief kann wenigstens als solche gedacht sein. Aber im allgemeinen ist es richtig, daß die Briefe des Paulus zunächst nur Privateigentum der Gemeinde oder der Personen waren, an welche sie gerichtet sind. Von hier bis zur Entstehung der kirchlichen Sammlung ist ein weiter Weg. Einen ersten Schritt auf dieser Bahn bezeichnet die bekannte Anweisung Kol. 4, 16, daß die Gemeinde von Kolossae und Laodicea ihre Briefe zur Lektüre austauschen sollen. Die Voraussetzung ist aber, daß jede Gemeinde das Recht auf ihren Brief behält. Es mag öfter vorgekommen sein, daß eine Gemeinde der anderen ihre Schätze lieh. Aber das war doch nur ein Notbehelf, und man mußte mit der Zeit wohl oder übel Abschriften nehmen, wenn man die Briefe der einzelnen Gemeinden auch für andere nutzbar machen wollte. Es mag wieder öfter vorgekommen sein, daß Gemeinden oder Private sich Abschriften nahmen. Ob sich solche einzelne Abschriften einzelner Briefe längere Zeit erhalten haben und in Ansehen standen, kann vielleicht noch einmal aus der Textgeschichte erschlossen werden. So viel scheint sicher zu sein, daß diese Einzelexemplare von entscheidender Bedeutung für die Textkonstitution nicht gewesen sind. Jedenfalls wurden sie verdrängt durch die uns überlieferte Sammlung. Sie muß auf folgende Weise entstanden sein. Der oder die Sammler, mögen sie nun in kirchlichem Auftrage oder aus eigenem Antriebe gehandelt haben, mußten sich zunächst Abschriften der einzelnen Briefe verschaffen. Wir wollen hoffen, daß es ihnen noch möglich war, die Originale zu benutzen, wir wollen ferner hoffen, daß sie eine sehr genaue und gewissenhafte Abschrift nahmen. Aber leider ist schon bei dieser

Vorarbeit die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß Fehler eingedrungen sind. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß der Abschreiber hier und da mit leichter Hand änderte, glättete, erläuterte, glossierte. Diese gesammelten Abschriften nun wurden dann von neuem in eine oder mehrere Rollen zusammengeschrieben und so ein Normalexemplar hergestellt, von dem dann die Fülle der Abschriften genommen wurde.

Diese „katholische“ Sammlung der Briefe nun ist es, deren Text wir besitzen. Nehmen wir wieder den denkbar günstigsten Fall, eine außerordentliche Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt und eine große Enthaltung von allen eigenen Zuthaten des Sammlers an, so gehört doch eine ganz ungemeine Naivität und Vertrauensseligkeit dazu, die in dieser Sammlung enthaltenen Briefe ohne weiteres mit den Originalbriefen des Paulus in allen Einzelheiten gleichzusetzen. Vor allem müssen wir nicht nur auf Abschreibefehler mannigfachster Art gefaßt sein, sondern wir müssen auch ein gewisses Maß von Redaktion erwarten. Ein unbestrittener Fall redaktionellen Eingreifens findet sich am Schlusse des Römerbriefes. Hier hat der Sammler den Empfehlungsbrief für die Phoebe 16, 1—20 zwischen Kap. 15 und den eigentlichen Schluß 16, 21—23 zwischengeschoben. Und wer 16, 25—27 für unpaulinisch hält, wie ich es thue, wird hier die Hand des Sammlers anerkennen müssen.

Eine Quelle für Fehler wird einem sammelnden Abschreiber die Versuchung gewesen sein, den Text der Briefe nach ähnlichen Stellen anderer Briefe zu konformieren.

Ein solcher Fall liegt am Anfange von 1 Korinther vor. In *Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ* fehlt das *κλητός* bei AD Cyr. Obwohl alle neueren Herausgeber es beibehalten, muß es gestrichen werden. Heinrici (Meyers Komm. zu 1 Korinther, 8. Aufl.) sagt, es sei in AD übergangen, weil Paulus sich in den Eingängen seiner Briefe fast durchgängig *ἀπόστολος Ἰ. Χρ. διὰ θελήματος θεοῦ* ohne *κλητός* nenne. Es läge also hier ein Fall von negativer Konformation vor. Insbesondere könnte 2 Kor. 1, 1 vorgeschwebt haben. Aber es könnte auch das *κλητός* aus Röm. 1, 1 eingedrungen sein. Für diese Annahme spricht die Erwägung, daß *κλητός* neben *διὰ θελήματος*

θεοῦ mindestens überflüssig ist. Im Eingang des Römerbriefes ist eben das, was sonst mit *διὰ θελήματος θεοῦ* ausgedrückt wird, mit *κλητός* gegeben. So gut wie das absolute *κλητός* im Römerbrief wirkt, so überladen ist es im 1. Korintherbrief. Wenn wir es streichen, so folgen wir damit allerdings nur einer Minorität von Zeugen, aber wir behaupten auch nicht, daß er in der Ursammlung gefehlt habe, sondern meinen nur, daß Paulus es nicht geschrieben habe. Wie AD Cyr. zur Weglassung gekommen sind, ob auf Grund kritischer Überlegung, Vergleichung von 2 Kor. 1, 1 oder infolge Heranziehung eines älteren Einzelexemplars von 1. Korinther — das ist eine Frage, die wir nicht beantworten können [1]). Wo Paulus *κλητός* schreibt (Röm. 1, 6 f. 1 Kor. 1, 24), steht es absolut, als ein sich selbst erklärender terminus technicus. Wenn es Röm. 8, 28 *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν* eine präpositionelle Bestimmung bei sich hat, so ist dazu eine besondere Veranlassung im Zusammenhang vorhanden. Eine besondere Erörterung erfordert aber 1 Kor. 1, 2. Paulus schreibt seinen Brief *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ) κλητοῖς ἁγίοις σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ αὐτῶν (τε) καὶ ἡμῶν.* Die Mehrzahl der Exegeten verbindet das *σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις* ꝛc. mit *κλητοῖς ἁγίοις* oder vielmehr mit dem in *κλητοῖς* steckenden Verbalbegriff. Der Apostel wolle den Korinthern „die große Gemeinschaft fühlbar machen, in welcher sie als berufene Heilige stehen". Ob diese feine Wendung wirklich von den Korinthern verstanden worden wäre, ist mir ziemlich zweifelhaft, da erst eine künstliche Überlegung dazu gehört, um die Verbindung von *κλητοῖς* und *σύν* zu vollziehen. Denn der Hauptbegriff in *κλητοῖς ἁγίοις* ist natürlich das letztere Substantivum und *κλητοῖς* ist gänzlich unbetont. Hätte Paulus jene Verbindung gewollt, so hätte er *ἁγίοις κλητοῖς* schreiben müssen. Man lese den Satz laut und lasse sich durch den natürlichen Fall der Periode belehren, daß kein Vorleser und kein Hörer

---

1) Ein ähnlicher Fall, wo Röm. 1, 8 eingewirkt hat, ist 1 Kor. 1, 4, wo das *μου* mit B ℵ aeth als Konformation zu streichen ist (W-H. Weiß).

so leicht darauf kommen konnte, das κλητοῖς mit σύν zu verbinden. Schließlich überzeuge man sich, daß κλητός für Paulus so sehr Adjektiv geworden ist, daß er Röm. 8, 28 noch ein οὖσιν zu κλητοῖς hinzufügt; es ist höchst fraglich, ob er das Wort noch wie einen Verbalbegriff verbinden konnte. Er wählt in solchem Falle das Particip wie 1 Kor. 7, 22: κληθείς. Der Grund für die herrschende künstliche Auslegung ist nichts weiter als die Scheu vor der für Paulus anscheinend unmöglichen Verbindung des σύν mit τῇ ἐκκλησίᾳ. Hierdurch würde die Adresse auf die Gesamtheit der Christen in der ganzen Welt erweitert, und das „wäre nur bei Abfassung im 2. Jahrhundert möglich" (Schmiedel). Die sprachlich natürlichste und leichteste Auffassung aber ist es. Sie wird nahe gelegt durch die Analogieen 2 Kor. 1, 1 τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ und Phil. 1, 1 τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. Namentlich die erstere Stelle giebt zu denken. Es wäre doch ein seltsamer Zufall, wenn dieselbe Art der Überschrift in beiden Korintherbriefen jedesmal so anders gedeutet werden müßte. Allerdings ist es ja nun undenkbar, daß Paulus seinen Brief außer an die Gemeinde von Korinth an alle Christen in der ganzen Welt gerichtet haben sollte. So bleibt in dem Dilemma zwischen den Forderungen einer ungezwungenen Exegese und der Kritik nur der Ausweg, hier eine Interpolation anzunehmen, durch welche der Inhalt des Briefes, der einst den Korinthern allein gehörte, der ganzen Christenheit angeeignet wurde. Diese unsere Annahme mutet dem Interpolator keinen kühneren Gewaltstreich zu, als das Verfahren überhaupt ist, Briefe, die einer einzelnen Gemeinde gehören, zur Vorlesung für die ganze Kirche zu bestimmen. Diese „Katholisierung" ist und bleibt ein ungeschichtliches und gewaltthätiges Verfahren, das nur durch eine ausgebildete Methode des Umdeutens und Allegorisierens durchzuführen war. Der Einschub der fraglichen Worte ist ein Zeichen, daß es dem Sammler und Redaktor doch nicht ohne weiteres leicht wurde, so zu verfahren. Die Worte sind besonders charakteristisch, wenn der 1. Korintherbrief, wie es nach dem Muratorischen Kanon den Anschein hat, in der ältesten Sammlung der Paulinen an der Spitze

stand. Dann war diese Angabe zugleich ein Motto für alle Briefe: Was der einen Gemeinde gilt, das gilt allen. So giebt Mark. 13, 37 ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε der Jüngerrede eine Autorität für die spätere Gemeinde (vgl. Luk. 12, 41). So eignet der Apokalyptiker in dem monotonen Refrain der sieben Briefe an die Einzelgemeinden ihren Inhalt der ganzen Kirche zu: Wer Ohren hat zu hören, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt. Aus ähnlichen katholisierenden Vorstellungen mag es zu erklären sein, daß Röm. 1, 7 die Worte ἐν Ῥώμῃ im Cod. G fehlen (vgl. Phil. 1, 1 die Minuskel 115), und daß der Epheserbrief entstand und einer Sammlung echter Paulinen eingefügt werden konnte: das geistige Vermächtnis des verstorbenen Paulus an die aus Juden- und Heidenchristen bestehende Kirche. Auch manche schwierige Stellen des Kolosserbriefes scheinen mir in dieser Richtung interpoliert zu sein.

Zahn hat in seiner Einleitung (I, 200 f.) darauf hingewiesen, daß der 1. Korintherbrief eine Reihe von Stellen enthält (11, 16; 14, 33. 36; 10, 32; 4, 17; 7, 17), die auf den Zusammenhang der Gemeinde mit der ganzen Christenheit hinweisen. Das ist natürlich kein Gegengrund gegen unsere Auffassung, sondern erklärt nur noch besser, daß gerade unserem Briefe eine solche katholische Adresse gegeben wurde.

Wer sich durch meine Ausführungen überzeugen läßt, wird dann auch den Worten ἐν παντὶ τόπῳ αὐτῶν καὶ ἡμῶν die einzig natürliche Auffassung zuteil werden lassen. Es ist ebenso gewaltsam, die Genitive über ἐν παντὶ τόπῳ hinweg auf τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ zu beziehen — zu einer Selbstverbesserung (Epanorthose) ist nicht die geringste Veranlassung —, als es natürlich ist, daß das ἐν παντὶ durch sie zerlegt wird. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß durch diese Partitio das παντί verstärkt, also die Geltung des Briefes für die ganze Kirche betont werden soll.

Rezensionen.

1.

Theodor Zahn, Einleitung in das Neue Testament. Zwei Bände (489, 656 S.). Leipzig 1897/1899.

Nicht ohne Bedenken habe ich mich dem Auftrag unterzogen, das genannte Werk hier zu besprechen. In der Eigentümlichkeit desselben liegt es begründet, daß es sehr schwer ist, dem Verfasser durch eine solche Besprechung wirklich gerecht zu werden. Käme es freilich nur darauf an, die letzten Resultate zu charakterisieren, so wäre die Aufgabe sehr einfach: die Überlieferung über die „Echtheit" sämtlicher neutestamentlichen Schriften wird als richtig nachgewiesen. Aber an sich schon wäre es unmöglich, in einer Rezension, welcher doch selbst bei der größten Liberalität der Redaktion enge Grenzen gezogen sind, so gründlich auf die Begründung dieser Resultate einzugehen, daß den Ausführungen des Verfassers wirklich ihr Recht geschähe. Noch viel unmöglicher wird das aber durch die Eigenart des vorliegenden Werkes. Seine Bedeutung liegt nämlich in erster Linie nicht in den Resultaten, sondern im Detail der Ausführung. Mit wahrhaft musterhafter Gründlichkeit stellt der Verfasser den ganzen Reichtum seiner Gelehrsamkeit und seiner Stoffbeherrschung in den Dienst jeder, auch der kleinsten, Detailuntersuchung. Wir haben kein Werk dieser Art, in welchem eine solche Fülle exegetischen, textkritischen, historischen, geographischen, archäologischen Apparates niedergelegt ist, und zwar so, daß jede dahin einschlagende Untersuchung mit Darbietung des gesamten in Betracht kommenden Materials ausgestattet ist. Es giebt gewiß niemand, der nicht bekennen müßte, aus dem Werke die reichste Belehrung geschöpft zu haben. Wie sollte es nun möglich

sein, durch eine immerhin kurze Besprechung dem Leser auch nur annähernd einen Eindruck von dieser Reichhaltigkeit zu geben? Und nicht nur das. Sondern diese Detailuntersuchungen, in welchen die eigentliche Macht des Werkes liegt, treten nirgends als bloße Parerga und Exkurse auf, sondern sind immer mit den wichtigsten und grundlegendsten Problemen in engsten Konnex gesetzt und oft grundlegend für sehr weitgreifende Konsequenzen. So folgen z. B. aus der Überzeugung Zahns, daß der kommunikative Plural bei Paulus nirgends vorhanden sei, sehr durchgreifende Resultate für die Geschichte des apostolischen Zeitalters, ja für die ganze Auffassung des Römerbriefes. Unter diesen Umständen wird kaum etwas anderes übrig bleiben, als, so weit es der Raum zuläßt, einzelne Punkte herauszugreifen, um an ihnen die Methode des Verfassers klar zu machen und dadurch Art und Bedeutung des Werkes näher zu bestimmen. Eine wirkliche und gründliche Auseinandersetzung mit dem ganzen Werk würde entweder ein anderes Werk von wenigstens demselben Umfang erfordern, oder, da zu solcher Arbeit niemand Lust haben wird, kann sie nur im Laufe der Zeit durch die gesamte Arbeit der Mitforscher erfolgen. Es kann gar nicht anders sein, als daß auf lange hinaus unsere ganze Arbeit am Neuen Testament in fortwährender Auseinandersetzung mit Zahn erfolgen muß.

Zahns Einleitung bildet nicht nur in sachlicher, sondern auch in formaler Hinsicht den anderen Pol zu der von Holtzmann. Hat letzterer die Absicht gehabt, ohne den eigenen Standpunkt zu verleugnen, ihn doch zurücktreten zu lassen hinter dem Streben nach einer objektiven Darstellung, welche jede irgendwie bedeutende Anschauung zum Worte kommen läßt, also ein Repertorium der auf diese Disziplin gewendeten Arbeit zu geben, so ist dagegen Zahns Absehen darauf gerichtet gewesen, eine möglichst eingehende Beweisführung für die ihm als richtig erscheinenden Resultate zu liefern. Nicht als ob es an jeder Polemik und Auseinandersetzung mit anderen Ansichten fehlte; aber diese tritt zurück hinter der positiven Darstellung der eigenen Auffassung. Nun ist es ja freilich unmöglich, neben einer so gründlichen und ausführlichen Darlegung und Begründung der eigenen Meinung auch jede andere Meinung mit ihren Gründen anzuführen und nach allen Seiten zu widerlegen; aber bezeichnend ist doch die Auswahl der gegnerischen Aufstellungen, welche wir hier finden, und die Art, wie die Gegner behandelt werden. Natürlich ist das Urteil über den Wert und die Kraft gegnerischer Gründe bei uns allen ein individuelles; nur daß Zahn oft gerade diejenigen Gegeninstanzen am wenigsten wertet, welche für weite Kreise von großer Bedeutung sind. Er giebt zum Beispiel 2, 598 die Litteratur über die verschiedenen Versuche, in der Apokalypse eine Mehrzahl von Quellen oder Händen zu unterscheiden. Aber die wenigen Sätze, in denen er S. 593 sie zurückweist, wollen doch bei einer Frage, welche

gerade heute so brennend ist, nicht genügen. Zugegeben, daß die betreffenden Gelehrten die von Zahn geltend gemachten Gesichtspunkte nicht genügend ins Auge gefaßt haben, — man habe sich mit der Überlieferung über den Ursprung des Buches nicht genügend auseinander gesetzt; man habe keine Hypothese durch eine eingehende Auslegung des Buches bewährt (obwohl Spitta doch einen ausführlichen Versuch nach dieser Richtung angestellt hat); man habe nicht erwogen, daß das Buch als Werk eines wohlbekannten Johannes den Gemeinden zur Vorlesung übergeben sei (was Zahns Gegner doch nur als poetische Fiktion betrachten werden) —: jedenfalls haben sie doch eine Reihe von Instanzen für ihre Meinungen angeführt, die in einem so ausführlichen Werke wohl hätten zur Verhandlung kommen müssen. Oder bei der Verhandlung über die Pastoralbriefe kommt Zahn zuletzt auf den sprachlichen Charakter derselben als die „letzte Zuflucht der sogenannten Kritik“ zu reden. Das klingt, als wenn à tout prix die Unechtheit dieser Briefe bewiesen werden sollte und, wenn alles andere nicht durchschlagen will, man schließlich sich hinter die sprachliche Eigentümlichkeit flüchtete. Das giebt doch kein gerechtes Bild der Sachlage. Ich selbst habe wahrlich keine Freude daran, biblische Bücher für unecht zu erklären, aber mir geht es, wie gewiß vielen anderen, gerade umgekehrt, wie Zahn es darstellt. Wenn ich über alle anderen Gegeninstanzen hinweggekommen bin, bleibt mir das sprachliche Rätsel der Briefe ungelöst, und ich kann nicht sagen, daß mir das Material, welches Zahn 1, 480. 488 f. beigebracht hat, über meine Bedenken hinweggeholfen hat. Das Hauptbedenken liegt ja gar nicht darin, daß so viele Worte und Wortverbindungen in diesen Briefen vorkommen, die sich sonst bei Paulus nicht finden, sondern darin, daß die ganze Art sich auszudrücken, die Denkformen, in diesen Briefen sehr verschieden von den übrigen Briefen sind und sich bisher noch kein Grund hat auffinden lassen, der diese Verschiedenheiten genügend erklärt. Es ist ja selbstverständlich hier und in allen anderen Fällen ausgeschlossen, daß der Verfasser Schwierigkeiten zu verstecken und zu bemänteln sucht; vielmehr ist die Sachlage die, daß er da gar keine Schwierigkeiten erkennt, wo andere darunter seufzen. Ein drittes Beispiel für die Art, wie Zahn vielfach über Gegeninstanzen hinweggeht, findet sich in demselben Zusammenhange. Er kommt 1, 480 f. auf die Versuche zu sprechen, einen echten Kern in den Pastoralbriefen anzuerkennen. Hypothesen dieser Art, sagt er, an welche regelmäßig nur ihre Erfinder glauben, könnten einen Anspruch auf ernstliche Erwägung nur durch ein ungewöhnliches Maß von Scharfsinn und Sorgfalt in der Ausführung begründen. Diese aber vermißt er, indem er auf zwei Sätze bei Lemme und drei bei Krenkel sich beruft. Das erscheint mir unbillig. Es ist ja wahr, daß keine der aufgestellten Hypothesen all-

gemeinen Anklang gefunden hat, aber die immer wiederholten Versuche, auf diesem Wege das Rätsel der Briefe zu lösen, zeigen doch, daß in weiteren Kreisen ein gewisses Vertrauen zu solchen Bemühungen herrscht, und darum wäre wohl ein näheres Eingehen auf dieselben angezeigt gewesen. Und weiter würde doch aus dem Umstande, daß ein Verfasser in zwei oder drei Sätzen sich, wie Zahn meint, Blößen gegeben hat, noch nicht die Unbrauchbarkeit seines ganzen Werkes folgen. In ähnlicher Weise steht es auch anderswo. Man wird nicht behaupten können, daß jemand aus Zahns Werk einen Eindruck von den Schwierigkeiten der johanneischen Frage oder von den Gründen, aus welchen die Mehrzahl der heutigen Forscher der Zweiquellen-Theorie in der synoptischen Frage huldigt, bekommt. Gewiß ist Zahn der Meinung, daß seine positiven Aufstellungen durch sich selbst, durch ihre Geschlossenheit, durch die dabei eintretende Lösung aller Fragen und Probleme die ausreichende Widerlegung anderer Theorieen seien. Ich teile diesen Standpunkt: ist eine Frage wirklich gelöst, sind alle Schwierigkeiten wirklich beseitigt, so ist eine ausführliche Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen nicht mehr nötig. Nur daß dabei eine Vorbedingung nicht vergessen werden darf: alle wirklichen Schwierigkeiten und Bedenken müssen gewürdigt sein. Und das geschieht meines Erachtens bei Zahn vielfach nicht im genügenden Maße. Das hängt mit einer anderen Eigenart seines Werkes zusammen, um welche ich den Verfasser aufrichtig beneide. Man bekommt den Eindruck, daß ihm fast alle seine Resultate unbedingt sicher sind. Wer, wie Schreiber dieses, in der üblen Lage ist, nicht nur sehr schwer zu ihm selber unbedingt gewissen Resultaten zu gelangen, sondern auch bei jeder neuen Beschäftigung mit demselben Gegenstand immer wieder von den alten Sorgen und Bedenken gequält zu werden, hat es schwer, sich in eine so ganz andere Natur wirklich hineinzudenken und ihr gerecht zu werden. Freilich wird es ja uns allen so gehen, daß bei der Darstellung eines vielleicht mühsam errungenen Resultates unwillkürlich die etwa bei uns selber vorhandene Unsicherheit zurücktritt und so der Eindruck einer größeren Gewißheit hervorgerufen wird, als sie eigentlich vorhanden ist. Das muß auch Zahn zugut geschrieben werden. Liest man seine Einleitung, so bekommt man den Eindruck, daß ihm die Echtheit aller kanonischen Bücher gleich feststeht. Sein Vortrag über die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche zeigt dagegen, daß er die Weitherzigkeit der lutherischen Bekenntnisschriften in dieser Hinsicht teilt und Pflicht und Recht der Kritik verteidigt, daß er auch den Unterschied zwischen den von der alten Kirche einstimmig bezeugten und den von Anfang an zweifelhaft gewesenen Büchern des Kanon zu würdigen weiß. Aber für ihn selbst scheinen doch alle diese Zweifel überwunden zu sein, und das hat nur geschehen können, indem er die Kraft entgegengesetzter Instanzen nicht so empfindet, wie andere

es thun. Neben seiner immensen Gelehrsamkeit zeichnet ihn nichts so sehr aus wie die Gabe kombinatorischen Scharfsinns, welche ihn befähigt, überall einen Weg zu finden, der auf das ihm gewiß gewordene Ziel hinführt, alle Momente, die in Betracht kommen, so zurecht zu legen, daß sie ein einheitliches Ganzes bilden. Aber eben diese Meisterschaft in der Konstruktion ist seine Gefahr. Wer ein wenig von dieser Gabe besitzt, weiß am besten, wie mit Scharfsinn und dialektischer Gewandtheit sich so ziemlich alles beweisen läßt. Aber eben darum muß man aufs äußerste vorsichtig sein, ob man nicht unwillkürlich in gekünstelte Anschauungen gerät und der schlichten Auffassung der Thatsachen Abbruch thut. Der am meisten Begabte ist hier in der größten Gefahr, und darum ist es gut, daß durch die Zusammenarbeit vieler der Einzelne ergänzt wird. Auf der anderen Seite aber darf man nie den Dank vergessen, den man einer so energisch durchgeführten und nach allen Seiten entwickelten Konstruktion schuldet. Nicht nur anregend wirkt dieselbe, indem sie zu erneuter Prüfung einladet, sondern es müßte auch mit Wundern zugehen, wenn sie nicht in vielen Beziehungen eine wirkliche Förderung der Sache mit sich brächte.

Wir gehen ins Einzelne.

Von den Erörterungen, welche gewöhnlich Werke dieser Art eröffnen, über Begriff, Methode und Geschichte der neutestamentlichen Einleitung dispensiert sich der Verfasser, um nicht wiederholen zu müssen, was er in Herzogs Realencyklopädie vorgetragen hat. Statt dessen giebt er im ersten Kapitel „sprachgeschichtliche Vorbemerkungen über die Ursprache des Evangeliums“ und „über die griechische Sprache unter den Juden“, welche durch die Fülle des beigebrachten Stoffes und die Besonnenheit des Urteils gleich ausgezeichnet sind. Dann folgt die Besprechung des Jakobusbriefes, welchen der Verfasser mit den meisten, die den Brief für echt halten, in die älteste Zeit setzt. Es sei mir vergönnt, der Freude Ausdruck zu geben, daß Zahn den Satz 2, 19 von dem Glauben der Dämonen ebenso, wie ich es in diesen Blättern (1883) bei der Besprechung von Beyschlags Jakobuskommentar zu begründen gesucht habe, als Fortsetzung der Einrede auffaßt, die Vers 18 mit den Worten ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις beginnt und dieselbe gleichfalls dahin versteht, daß den Lesern das verkehrte Urteil, welches ein Jude durch ihre Schuld vom Christentum gewinne, zu Gemüte geführt werden soll. Auch muß ich ihm fortgesetzt zustimmen, daß der Brief keine erkennbare Rücksicht auf die paulinische Lehre nimmt; dagegen kann ich ihm nicht darin folgen, daß Paulus im Römerbrief auf Jakobus Rücksicht nähme (1, 91 ff.). Weil die Beweisführung für Zahns Art charakteristisch ist, gehe ich darauf ein. Er kann es nicht für zufällig halten, daß Paulus unmittelbar vor der Stelle, wo er zum erstenmal δικαιοσύνη θεοῦ schreibt, Röm. 1, 17, das Evangelium eine δύναμις εἰς σωτηρίαν nenne, Röm. 1, 16, und

daß Jakobus unmittelbar, nachdem er von δικαιοσύνη θεοῦ gesprochen habe (1, 20), von der christlichen Verkündigung sage τὸν δυνάμενον σῶσαι (1, 21). Ich kann darin nichts als eine ganz zufällige Wortähnlichkeit erkennen. Etwas bindender erscheint die Nebeneinanderstellung von Röm. 7, 23: νόμος ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενος τῷ νόμῳ κ. τ. λ. mit Jak. 4, 1, wo die ἡδοναί στρατευόμεναι ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν heißen. Aber näher betrachtet will auch diese Gleichheit nichts besagen. Der Begriff des στρατεύεσθαι oder der στρατεία findet sich bei Paulus auch 1 Kor. 9, 7. 2 Kor. 10, 3. 4 und ist nur ein Zug in dem ihm so gewöhnlichen Bilde eines Kampfes, den der Christ zu führen hat. Er an sich würde also gewiß nicht genügen um eine Abhängigkeit des Paulus von Jakobus zu beweisen. Nun kommt freilich noch die Verbindung dieses Begriffs mit den μέλη in beiden Stellen in Betracht. Dieser ist aber bei Paulus Röm. 7 durch die ganze Gegenüberstellung zweier νόμοι im Menschen so fest mit dem ganzen Zusammenhang verankert, daß er kaum auf einer Reminiscenz an eine andere Schrift beruhen kann, wie anderseits auch bei Jakobus der Gedanke ganz natürlich ist, daß die Lüste in den Gliedern des Menschen wohnen und das Bild des στρατεύεσθαι bei ihm durch die vorhergehenden Ausdrücke πόλεμοι und μάχαι gegeben ist. Ein Beweis für die Abhängigkeit der einen Stelle von der anderen würde nur dann geliefert sein, wenn die Ausdrücke der einen Stelle nicht durch den Zusammenhang selbst erklärt wären, sondern sich eben durch ihr unvermitteltes Eintreten als fremdes Gut erwiesen. Das ist aber nicht der Fall. Am meisten frappiert die Ähnlichkeit zwischen Jak. 1, 2—4 und Röm. 5, 3 f. In beiden Stellen wirkt die Trübsal Ausdauer, und der Begriff δοκιμή bei Paulus erinnert allerdings an das δοκίμιον bei Jakobus. Aber auch hier macht der ganze Satz bei Paulus durchaus nicht den Eindruck einer Reminiscenz: der Gedanke, daß die ὑπομονή Bewährung wirke, die Bewährtheit in der Vergangenheit auch Hoffnung auf gleiche Bewährung in der Zukunft erzeuge und diese so entstandene Hoffnung nicht zur Beschämung führe, ist doch wesentlich verschieden von dem, was Jakobus sagt. So bleibt nur der in beiden Fällen gleiche Ausdruck, daß die Trübsal Ausdauer wirke: wie oft mag aber in der ersten Christenheit auf Grund der vielfachen Erfahrung dieser Satz ausgesprochen sein! Von einem Beweise also, daß Paulus von Jakobus abhängig sei, wird man nicht reden können; höchstens würden die genannten Stellen ein solches Verhältnis möglich machen. Nun übersieht aber Zahn völlig die allgemeinen Gründe, aus welchen die formale Möglichkeit nicht als wirklich statuiert werden kann. Angenommen, daß der Jakobusbrief damals schon in Rom bekannt gewesen ist, wäre weiter die Voraussetzung nötig, daß Paulus davon gewußt hätte. Und dies wieder angenommen würde sich wohl erklären

lassen, daß er Kap. 4 auf die ihm bekannte, aber nicht genügende Ausführung des Jakobus über Glaube und Werk bei Abraham Rücksicht genommen hätte; aber daß er an Jakobus 1, 2 ff. und 4, 1 sich angeschlossen hätte, ist doch ganz unglaublich. Irgendeine besondere Veranlassung dazu lag in dem Inhalt dieser Stellen nicht vor. Paulus müßte also entweder den Jakobusbrief fast auswendig gewußt haben, so daß ihm unwillkürlich dessen Worte in den Mund kamen, dann aber müßte man auch in anderen Briefen solche unwillkürlichen Anklänge erwarten; oder aber er müßte den Brief bei sich gehabt, ihn eigens für die Abfassung des Römerbriefs noch einmal gelesen und so den Wortlaut in frischer Erinnerung gehabt haben: wer will sich aber einreden, daß er diesen Brief, den er früher kennen gelernt hatte, auf allen seinen Reisen bei sich trug, zumal wenn er nach Zahns Annahme mit dem Brief zum Teil gar nicht zufrieden war? Das ist ein Beispiel, wie Zahn über einen Gesichtspunkt, den er ins Auge faßt, — die Ähnlichkeit mancher Stellen in beiden Briefen, — viel durchschlagendere Gesichtspunkte, welche eine Anlehnung des Paulus an Jakobus verbieten, völlig außer acht läßt. Im Vorbeigehen sei nur erwähnt, daß die Bedenken gegen die Herleitung des Briefes von dem Bruder des Herrn, die mir sonst viele Rätsel desselben löst, welche in dem gewählten Griechisch liegen, und die ich früher in diesen Blättern ausgesprochen habe, mir durch Zahn nicht gehoben sind.

Die paulinischen Briefe beginnt Zahn mit dem Galaterbrief, als dem seiner Meinung nach ältesten. Und das halte ich für die ganz richtige Konsequenz aus der auch von ihm geteilten Meinung, daß derselbe an die Bewohner der römischen Provinz Galatien gerichtet sei. Der Brief setzt eine zweimalige Anwesenheit des Paulus bei den Lesern voraus. Haben wir diese in den auf der ersten Missionsreise gegründeten Gemeinden zu suchen, so ist Paulus nach Apg. 16, 5 im Beginn der zweiten Missionsreise zum zweitenmale bei ihnen gewesen. Nach Gal. 1, 6 kann der Brief nicht zu lange nach der letzten Anwesenheit des Paulus geschrieben sein, also würde es unter der angegebenen Voraussetzung in der That sich empfehlen, ihn noch vor die Thessalonicherbriefe zu setzen. Aber freilich erscheint mir diese Konsequenz nach anderen Seiten als so bedenklich, daß mir schon dadurch jene Bestimmung der Adresse unwahrscheinlich wird. Die ganze Haltung der Thessalonicherbriefe ist eine so elementare, daß sie mir unverständlich würde, wenn der scharfe Streit mit den Judaisten schon vorher alle die Gedankengänge bei Paulus, wenn nicht erzeugt, so doch in den Vordergrund gedrängt hätte, die wir in dem Galaterbrief finden. Gewiß brauchte Paulus nicht auf sie einer Gemeinde gegenüber einzugehen, die von diesen Fragen ganz unberührt war; aber undenkbar erscheint mir, daß Paulus, wenn er soeben diesen ihn bis in die Tiefen seines Gemütes erschütternden Schlag erlebt

hatte, in keiner Weise davon etwas merken ließe und diese Erfahrung samt den dadurch veranlaßten Gedankengängen nicht irgendwie nachzittern sollte. Beruht denn wirklich die allgemeine Annahme, daß wir in diesen Briefen eine frühere Epoche des Lebens Pauli haben, in welcher die Erfahrungen des Streits mit den Judaisten sein Denken noch nicht bestimmt haben, auf bloßer Einbildung? Ist nicht wirklich seine schriftstellerische Eigentümlichkeit in diesen Briefen eine noch weniger entwickelte? Man vergleiche selbst den kleinsten der späteren Briefe, den an Philemon, mit den Thessalonicherbriefen, so bekommt man den Eindruck, daß Paulus in späterer Zeit alle Fragen, auf die er eingeht, viel allseitiger anzufassen und zu behandeln pflegt, als dies in den Thessalonicherbriefen der Fall ist. In diesen wird selbst das Wichtigste, wie die eschatologischen Fragen, in einer gewissen andeutenden Kürze behandelt, welche später einer viel reicheren Durcharbeitung weicht. Der Galaterbrief hat in dieser Hinsicht ganz die Eigenart aller späteren Briefe; die Thessalonicherbriefe stehen ganz allein und für sich. Das wird schwer verständlich, wenn sie unmittelbar nach jenem geschrieben sind. Wie Paulus in späterer Zeit auch bei einem kürzeren Brief und gegenüber einer Gemeinde, die ihm keinerlei Sorge macht, zu schreiben pflegt, sehen wir am Philipperbrief. Die ganze schriftstellerische Art ist hier dieselbe wie im Galaterbrief; man wird also die Eigenart der Thessalonicherbriefe auch nicht aus der Kürze derselben oder der Art der Gemeinde ableiten können. Unter diesen Umständen muß man doch fragen, ob die Voraussetzung, welche Zahn zu seiner Datierung genötigt hat, richtig ist. Sein Hauptgrund ist, daß Paulus im Unterschied von Lukas stets die römischen Provinznamen anzuwenden pflegt, diese Voraussetzung also auch hier das nächste Recht habe. Seine Darlegungen nach dieser Hinsicht sind durch ihre Gründlichkeit und Allseitigkeit geradezu bestechend. Aber sie wollen für unsere Frage gar nichts besagen. Denn wenn doch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß er einmal an die Bewohner der Landschaft Galatien im engeren Sinne schreiben wollte, so ist nicht abzusehen, wie er sie anders als mit dem Namen Galater bezeichnen konnte. Schrieb er einmal nicht an die Bewohner einer ganzen Provinz, so kann der Sprachgebrauch, den er beobachtet, wo er ganze Provinzen im Auge hat, schlechterdings nicht entscheiden. Die Entscheidung muß also aus anderen Momenten gewonnen werden. Solche bringt denn auch Zahn in reicher Fülle bei. Dieselben sind aber von sehr verschiedenem Wert. Er beruft sich auf das dreimalige Vorkommen des Namens Barnabas Gal. 2, 1. 9. 13: dieser habe zu den Bewohnern der Landschaft Galatien kein Verhältnis gehabt, sei aber Mitstifter der Gemeinden in der Provinz dieses Landes. Der Grund will nichts besagen, denn in allen drei Stellen handelt es sich um Ereignisse, bei denen Barnabas eben beteiligt war, und deren Erzählung also von selbst

zu seiner Nennung führte. Wohl aber läßt sich der Spieß umkehren. Im ganzen Briefe erscheint Paulus immer als der eigentliche Gründer der betreffenden Gemeinde 4, 11—20. 5, 2. 3. 21. Das paßt nicht auf die Gemeinden der ersten Missionsreise. Freilich hat, wie Zahn mit Recht betont, Pauli geistige Überlegenheit sich auch schon damals geltend gemacht: aber immerhin war er dem Barnabas höchstens koordiniert und hätte sich nicht in einer solchen Weise, wie er es in unserem Briefe thut, als den alleinigen Vater der Gemeinden hinstellen können. Von größerer Bedeutung ist Zahns Hinweis darauf, es müsse auffallen, daß, wenn unser Brief nicht an die Gemeinden der ersten Missionsreise geschrieben wäre, diese fast ohne Spuren ihrer Fortexistenz im Neuen Testament sein würden, und ebenso, daß die Judaisten an diesen Gemeinden sollten vorübergegangen sein, um mit ihren Bemühungen sich an die Bewohner einer entlegenen Landschaft zu wenden. Aber durchschlagend ist auch das nicht. Denn was den ersteren Punkt betrifft, so begreift sich, wenn die Gemeinden der ersten Missionsreise so angefochten waren, erst recht nicht, daß Paulus, so weit wir hören, in späterer Zeit niemals zu ihnen zurückgekehrt ist, obwohl doch mindestens seine wiederholten Reisen nach Jerusalem ihm dazu Gelegenheit gegeben hätten. Man wird anzunehmen haben, daß seit der zweiten Missionsreise er sich prinzipiell auf diejenigen Gemeinden beschränkt hat, an welchen er allein gearbeitet hatte. Der zweite Punkt aber beruht auf der Voraussetzung, daß die judaistischen Irrlehrer eigens ausgezogen seien, um die Heidengemeinden des Paulus für das Judentum zu gewinnen. Diese Voraussetzung ist aber durchaus nicht gewiß. Es kann in Galatien ebenso gewesen sein, wie wir es in Korinth zu denken haben, daß diese Leute aus irgendwelchen persönlichen Gründen nach Galatien kamen, dort zu ihrem Schrecken Christen fanden, die ohne Berührung mit der Synagoge waren, und dem abzuhelfen suchten. Das aber kann ebenso gut in der Landschaft wie in der Provinz Galatien der Fall gewesen sein. Am meisten Gewicht hat für mich die Berufung Zahns auf Gal. 2, 5: P. giebt bei dem sogenannten Apostelkonzil nicht nach, *ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς*. Ich gebe ohne weiteres zu, daß der nächste Eindruck dieser Worte ist, daß die Angeredeten schon zu der in Rede stehenden Zeit Christen gewesen seien. Nur, wenn aus anderen Gründen sich diese Auslegung verbietet, darf man sich auf die Annahme zurückziehen, daß mit *ὑμεῖς* Paulus die sämtlichen Heidenchristen meint, zu deren Kategorie auch die Leser gehören. Aber die andere, in der That näher liegende Auffassung verbietet sich wirklich. Ich kann hier nicht alle Gründe, die meines Erachtens die Beziehung unseres Briefes auf die Gemeinden der ersten Missionsreise ausschließen, wie sie von anderen und mir selber geltend gemacht sind, wiederholen; ausschlaggebend scheint mir schon die eine Stelle 4, 13ff. Paulus berichtet,

er habe δι' ἀσθένειαν den Lesern das Evangelium gepredigt und sie hätten ihn trotzdem wie einen Engel Gottes aufgenommen. Nun sucht zwar Zahn gerade diese Stelle für seine Theorie auszubeuten: der Engel erinnert ihn daran, daß die Lykaonier ihn für Hermes gehalten hatten, und er meint sogar, in 1, 8 eine Anspielung auf diesen Vorfall zu erkennen. Das ist aber unmöglich. Denn gerade in Lystra hat er nicht δι' ἀσθένειαν das Evangelium gepredigt und ist nicht trotz dieser Krankheit als ein Engel begrüßt, sondern letzteres ist Folge der Heilung des Lahmen, bei welcher Paulus offenbar gesund erscheint. Weiter aber setzt die Stelle voraus, daß er den Lesern allen infolge von Krankheit gepredigt hat; das paßt aber nicht auf die Gemeinden der ersten Missionsreise: soll man wirklich annehmen, daß er in dem pisidischen Antiochien wie in Ikonium und wie in Lystra und Derbe jedesmal krank geworden ist und nur durch diese Krankheit zur Predigt veranlaßt? annehmen, daß jedesmal die Bewohner ihn trotz der Krankheit als einen Engel, ja als Christum selbst begrüßt haben? Die Stelle erklärt sich nur, wenn die Leser des Briefes sich um eine Stadt als Mittelpunkt scharten, so daß jenes Erlebnis als sie alle angehend betrachtet werden konnte; sie erklärt sich aber nicht, wenn es sich um so verschiedene Orte handelte wie Antiochien, Ikonium, Lystra, von denen die einen an den Erlebnissen Pauli an den anderen Orten gar nicht beteiligt waren. Unbefangenerweise läßt sich meines Erachtens der Hergang nur so denken, daß Paulus auf einer Reise zu den Lesern des Briefes gekommen ist, ohne an eine missionarische Wirksamkeit bei ihnen zu denken, aber durch seine Krankheit gezwungen wurde, bei ihnen zu bleiben, und so zur Predigt veranlaßt wurde. Ist somit der Beweis nicht geliefert, daß unser Brief an die Gemeinden der ersten Missionsreise gerichtet ist, so fällt auch die Folgerung, daß er der erste der paulinischen Briefe sei.

Aus den reichhaltigen Erörterungen über die Korintherbriefe greife ich nur einen besonders interessanten Punkt heraus. Zu meiner Freude verficht auch Zahn die Auffassung, daß bei den sogenannten Parteien in Korinth es sich schlechterdings nicht um dogmatische Differenzen gehandelt hat, sondern nur um die Unart, einen Prediger des Evangeliums auf Kosten der anderen auf den Schild zu heben, und daß οἱ τοῦ Χριστοῦ solche Leute sind, welche hochmütig von keinem Prediger des Evangeliums etwas wissen wollen, sondern im Gegensatz zu allen und in Unterschätzung dessen, was dieselben ihnen sein könnten und sollten, nur Christus als Autorität gelten lassen wollen. Dagegen kann ich ihm nicht mehr folgen, wenn er 3, 10—15 zwar auf die Anhänger des Apollos, 3, 16—20 aber auf die des Kephas beziehen will. Da jede Andeutung fehlt, daß sich 3, 16 auf andere Leute als die bisher ins Auge gefaßten bezieht, so kann ich nicht absehen, wie ein Leser verstehen sollte, daß das Folgende auf die Petrusjünger gehe. Und wenn

Vers 18ff. von weltlicher Weisheit die Rede ist, so sieht das so offenbar zurück auf die den Korinthern imponierende Weisheitspredigt des Apollos, daß auch inhaltlich sich die Beziehung auf die Petrusleute verbietet. Ferner aber bedauere ich, daß auch Zahn sich hat verführen lassen, die rabiaten Gegner des Paulus, die ὑπερλίαν ἀπόστολοι, mit denen er sich im zweiten Briefe auseinandersetzt, mit den Parteiungen zusammen zu bringen, von denen der erste Brief redet. Zwar kann er nicht, wie meistenteils geschieht, dieselben in den Christusleuten erkennen, findet sie vielmehr in den Anhängern des Petrus. Für wie gefährlich Z. diese ansieht, zeigt schon seine Deutung von 1 Kor. 16, 22. Dort soll der aramäische Ausruf μαρὰν ἀθά ein Zeichen sein, daß das vorangehende Fluchwort über die, welche den Herrn Jesum nicht lieben, sich auf die aus Palästina zugewanderten Petrusleute beziehe. Das scheint mir doch sehr gekünstelt zu sein. Wie konnte der Apostel ohne weiteres den Petrusleuten imputieren, daß sie Jesum nicht lieben? Und wie paßt dazu die hebräische Formel, zumal wenn man sie, wie Zahn meines Erachtens richtig thut, μαρανὰ θά liest uud übersetzt mit „unser Herr komme"? Viel näher als die Annahme, daß er bei jenen Worten gerade palästinensische Christen im Sinne hat, liegt doch die andere, daß μαρανὰ θά zu dem eisernen Bestand der Abendmahlsliturgie gehörte, was durch die Didache wahrscheinlich wird, und ebenso wie Amen, Hosianna, Halleluja, Abba auch in den Sprachschatz der heidenchristlichen Gemeinden übertragen war. Dann ist diese Formel ähnlich wie am Schluß der Apokalypse nur der Sehnsuchtsruf, daß der Herr bald erscheinen möge, welcher nach der weitläufigen Erörterung über die Auferstehung am jüngsten Tage hier besonders nahe lag. Ist aber diese Stelle nicht auf die Petrusleute zu beziehen, so liegt im ersten Briefe gar keine Spur vor, daß Paulus sie für besonders gefährlich hielt. Allerdings wird Zahn recht haben, daß die Anzweifelung seines Apostolats, welche 9, 1 voraussetzt, aus diesen Kreisen gekommen ist. Aber gerade die Art, wie Paulus diese Anzweiflung behandelt, zeigt, daß er sie nicht für gefährlich hielt. Sie war nur die natürliche Konsequenz davon, daß sie ihren Meister Petrus für etwas Besseres hielten als Paulus. Nun könnte an sich ja freilich gedacht werden, daß diese Männer im Anfang noch maßvoll aufgetreten wären, allmählich aber den Gegensatz zu Paulus immer schärfer hervortreten ließen und so dieser im zweiten Briefe sich auch seinerseits zu der scharfen Polemik Kap. 10—13 veranlaßt sah. Näher betrachtet aber muß das als recht unwahrscheinlich erscheinen. Die Gegner des zweiten Briefes gerieren sich selbst als Apostel, welche nicht nur etwa ihren Meister Petrus sondern sich selbst für etwas Höheres als Paulus ansehen, und welche die Gemeinde von ihm loslösen wollen. Sie beanspruchen, daß die Gemeinde sie erhält, wovon im ersten Briefe gar nicht die Rede ist:

in diesem macht Paulus nur geltend, er habe an sich das Recht auf Verpflegung durch die Gemeinde wie die Apostel und die Brüder des Herrn; von anderen Leuten, die dieses Recht in Anspruch nehmen, ist nicht die Rede. Auch von den Empfehlungsbriefen, welche die Judaisten des zweiten Briefes mitgebracht haben, findet sich im ersten keine Spur. Das alles führt darauf, daß die Judaisten des zweiten Briefes nicht identisch sind mit den Petrusleuten des ersten, sondern daß inzwischen andere und viel gefährlichere Leute in Korinth aufgetreten waren, die sich nicht begnügten, den Petrus in ähnlicher Weise auf den Schild zu heben, wie dies die Parteien des ersten Briefes mit ihren Meistern thun, sondern welche ihren Standpunkt der Gemeinde octroyieren wollten und ihr judaistisches Messiasideal in einer Weise geltend machten, daß sie den Paulus einer sachlichen Verfälschung des Christentums (καπηλεύειν) bezichtigten. Scheinen mir also jene Judaisten des zweiten Briefes nicht aus dem ersten erklärt werden zu dürfen, so kann ich noch viel weniger Zahn folgen, wenn er 2 Kor. 10, 7—11 auf die Christusleute des ersten Briefes beziehen will und erst mit Vers 12 die Auseinandersetzung mit den Petrusleuten beginnen läßt. Er selbst hat diesen Standpunkt nicht konsequent durchführen können, meint vielmehr, daß auch durch die ganze Polemik gegen die Petrusleute 11, 1—12, 18 sich die Apologetik gegen die Christusleute und deren Vorwürfe hindurchziehe. Das scheint mir unmöglich, denn dann müßte irgendwie kenntlich gemacht werden, daß die eine Stelle sich auf andere Leute beziehe als die andere. Wenn dagegen in dem Abschnitt, der von den Christusleuten handeln soll (10, 7—18), plötzlich Vers 12 eine Polemik gegen die Petrusleute anerkannt wird, obwohl der letztere Vers mit einem γάρ sich als Begründung des Vorhergesagten einführt, und wenn ebenso in Kap. 11 die Polemik gegen diese und jene durcheinander gehen soll, so wird eine Verwirrung in der Darstellung des Paulus vorausgesetzt, die man bei ihm wirklich nicht erwarten darf. Auch hier hat Zahn den einfachen und unmittelbaren Eindruck der ganzen Stelle, wonach in der ganzen Polemik immer dieselben Leute gezeichnet sind, nicht zu seinem Rechte kommen lassen. Der eigentliche Ausgangspunkt des Irrtums liegt bei ihm in der Voraussetzung, welche er ja freilich mit der Majorität der neueren Ausleger teilt, daß der Ausdruck 10, 7 εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι sich auf die Christusleute des ersten Briefes beziehe, eine Voraussetzung, welche ich mit dem von Zahn so hochverehrten Hofmann für unnötig und durch den Zusammenhang ausgeschlossen halte. Wäre sie richtig, so müßte ich mich der Konsequenz nicht zu entziehen, den ganzen Abschnitt 2 Kor. 10—12 auf die Christusleute zu deuten. Auch hier hat Zahn mit seinem blendenden Scharfsinn ein wohlgefügtes Gebäude zu zimmern verstanden und die Bedenken gegen seine Fassung zu beseitigen gesucht, aber auch hier habe ich wenigstens

den Eindruck, daß doch der sich unmittelbar ergebende einfache und schlichte Sinn des Ganzen seinem Aufbau widerstreitet. Meines Erachtens wird man des zweiten Briefes nicht Herr, wenn man nicht zwischen unsere beiden Briefe viel mehr Ereignisse legt, als Zahn anerkennen will. Namentlich halte ich die Verlegung des zweiten Aufenthaltes Pauli in Korinth in die Zeit vor unserem ersten Briefe für unhaltbar. Die wiederholten Erörterungen darüber begreifen sich meines Erachtens nur, wenn dieser Aufenthalt nicht lange vor unserem zweiten Briefe angesetzt wird.

Auch in Bezug auf den Römerbrief kann ich mit Zahns Beurteilung der Verhältnisse nicht übereinstimmen. Er stellt sich in die Reihe derjenigen, welche die römische Gemeinde für wesentlich judenchristlich halten, und zwar glaubt er, das schon aus der Grußüberschrift des Briefes beweisen zu können. Es lohnt sich auch hier, seinen Erörterungen genauer zu folgen. Durch die Anknüpfung alles Folgenden 1, 1b—5 an den Begriff κλητὸς ἀπόστολος sei verbürgt, daß Paulus hier nichts von sich sagen könne, was von ihm im Unterschied von anderen Aposteln gelte. So fasse er sich denn auch 1, 5 sofort mit anderen zusammen (ἐλάβομεν). Da der Brief nicht zugleich im Namen eines anderen geschrieben sei, und da Paulus von 1, 8—16, 23 von sich im Singular rede, so verstehe sich von selbst, daß der Plural ἐλάβομεν wie überall die 1. P. Pl. bei Paulus ernstlich gemeint sei und sich auf die Gesamtheit der Apostel beziehe (S. 251). Daraus folgt dann weiter, daß Zahn, worin er ja freilich nicht allein steht, πάντα τὰ ἔθνη nicht mit „alle Heiden", sondern mit „alle Völker" übersetzen muß, was S. 261 f. ausführlich gerechtfertigt wird. Ich kann aber die sämtlichen vorgebrachten Instanzen nicht beweiskräftig finden. Zunächst ist der Schluß, daß alles bis 1, 5 Gesagte auf alle Apostel passen müsse, nicht bindend. Der Gedankengang läßt sich auch anders auffassen: zuerst bezeichnet sich Paulus allgemein als δοῦλος Christi, dann als Apostel, und nachdem er den Inhalt seiner apostolischen Botschaft Vers 2—4 dargestellt hat, erfolgt eine noch genauere Bezeichnung seines Berufes, indem er sich speziell als Heidenapostel einführt. Denn die Voraussetzung Zahns, daß die 1. P. Pl. bei Paulus stets auf eine wirkliche Mehrheit sich beziehe, ist willkürlich. Sie scheitert vor allem an 2 Kor. 10—13. Hier handelt es sich um die Zurückweisung von Vorwürfen, welche dem Paulus ganz persönlich gemacht sind: um seine vermeintliche Menschengefälligkeit, sein brüskes Auftreten in Briefen, seine Feigheit, wo es gelte Angesicht gegen Angesicht seine Sache zu vertreten, u. s. w. Wenn er also in diesem Abschnitt die 1. P. Pl. gebraucht, so ist es sachlich ausgeschlossen, daß dieselbe sich auf eine wirkliche Mehrheit bezieht, wie dies z. B. auch Blaß, Gram. 162 anerkennt. Damit ist aber Zahns Wort, es verstehe sich von selbst, daß ἐλάβομεν Röm. 1, 5

auf eine wirkliche Mehrheit gehe, hinfällig geworden, und es bleibt zunächst die Möglichkeit bestehen, daß Paulus Röm. 1, 1—5 in der vorher angegebenen Weise seinen Beruf immer spezieller charakterisiert. Diese Möglichkeit aber wird durch den Zusammenhang zur Gewißheit. Zahns Deutung der ganzen Stelle hängt an der Voraussetzung, daß πάντα τὰ ἔθνη alle Völker mit Einschluß der Juden bezeichnet. Diese Deutung aber ist nicht nur nicht nötig, sondern sie ist speziell an dieser Stelle nicht möglich. Zahn sagt, da auch Israel ein ἔθνος sei, könne πάντα τὰ ἔθνη nicht leicht zur Bezeichnung der Heidenwelt mit Ausschluß Israels gelten. Aber leicht oder nicht leicht, die Thatsache liegt vor, daß es geschehen ist. Dasselbe müßte auch von dem bloßen Plural τὰ ἔθνη gelten, dessen Artikel ja in ähnlicher Weise wie das hinzugesetzte πάντα den ganzen Umfang des Begriffes angiebt; und doch bezeichnet auch das bloße τὰ ἔθνη die Heidenvölker: so im Alten Testament Sacharja 12, 3, so bei Paulus selbst Röm. 11, 25 πλήρωμα τῶν ἐθνῶν und 15, 27 ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη. Ebenso steht es mit πάντα τὰ ἔθνη schon im Alten Testament, z. B. Deuteron. 4, 20. 26, 19. 29, 23. Psalm 25, 8. 1 Paralip. 14, 17 ff. Dieser Sprachgebrauch mußte aber um so näher liegen, seitdem mit ἔθνη auch die einzelnen heidnischen Individuen bezeichnet wurden, so daß der Gegensatz der Völker hinter dem der Religionen zurücktrat. Verfolgen wir nun die einzelnen von Zahn für seine Meinung aus dem Neuen Testament angeführten Stellen. Er beruft sich auf Röm. 15, 11, wo das synonyme πάντες οἱ λαοὶ zeige, daß die ganze in Völker geteilte Menschheit einschließlich Israels gemeint sei; es werde also Vers 11 zusammengefaßt, was Vers 8—10 als περιτομή oder λαὸς τοῦ θεοῦ einerseits und als ἔθνη anderseits unterschieden sei. Diese Auffassung wird aber durch Vers 12 widerlegt, wo abermals nur von der den Heiden gegebenen Verheißung die Rede ist. Wollte Paulus die den Heiden und die den Juden gegebenen Verheißungen in den Sätzen mit πάντα τὰ ἔθνη und πάντες οἱ λαοὶ zusammenfassen, so hätte er diese Sätze an den Schluß, also hinter Vers 12, bringen müssen. Weiter beruft sich Zahn auf Apg. 14, 16, wo er abermals unter πάντα τὰ ἔθνη die ganze Menschheit einschließlich Israels verstehen will. Aber auch hier entscheidet der Zusammenhang dagegen. Ich will nicht betonen, daß, wenn er Israel mitgedacht hätte, er die Selbstbezeugung Gottes schwerlich auf dessen Walten in der Natur beschränkt hätte. Zahn könnte entgegnen, Paulus habe sich eben auf diejenige Offenbarung Gottes beschränken wollen, die allen Menschen gemeinsam sei. Aber wenn er Vers 17 mit ὑμεῖς fortfährt, also ausdrücklich seine heidnischen Zuhörer anredet, so wird er auch Vers 16 unter τὰ ἔθνη nur die Heiden gemeint haben. Damit ist also die Möglichkeit gegeben, daß auch Röm. 1, 5 πάντα τὰ ἔθνη sich nur auf die Heiden bezieht.

Diese Möglichkeit wird aber zur Gewißheit durch den Zusammenhang der Stelle. Vers 13 sagt Paulus, er wolle den Römern wie den λοιποῖς ἔθνεσιν Frucht abgewinnen und expliziert dann Vers 14 den Begriff ἔθνη, indem er Hellenen und Barbaren, Weise und Unweise unterscheidet, also den Gegensatz von Völkern — Heiden und Juden — völlig bei seite läßt. Daher können in Vers 13 unter ἔθνη nur Heiden gemeint sein; also muß dasselbe auch von Vers 5 gelten. Aber auch der Relativsatz ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς 1, 6 beweist, daß ἔθνη nur von Heiden gemeint sein kann. Zahn macht dagegen geltend, wenn gesagt werden solle, die römischen Christen gehörten ihrer Herkunft nach zu den Heiden, so müsse nach feststehendem Sprachgebrauch stehen ἐξ ὧν. Aber um die Herkunft aus Heiden kann es sich überhaupt nicht handeln. Mag man über die Zusammensetzung der römischen Gemeinde denken, wie man will, jedenfalls gehörten auch Judenchristen zu ihr, und von denen konnte gewiß nicht gesagt werden, sie stammten von Heiden ab; wohl aber, daß sie unter Heiden lebten und also kraft dieses ihres Wohnsitzes zu dem Gebiet des Heidentums gehörten. Also ist die Präposition ἐν bei dieser Auffassung die völlig korrekte. Zahn seinerseits erklärt die Worte: die Römer seien eine auf dem Arbeitsgebiet der sämtlichen Apostel, welches alle Völker umfasse, liegende Gemeinde. Das steht aber in keinem Fall da, sondern es würde bei der Zahnschen Auffassung von ἔθνη nur dastehen, die Römer seien eine auf dem Gebiet der Völker überhaupt liegende Gemeinde. Dann aber hilft kein Sträuben, sondern Paulus hat die Trivialität ausgesprochen, daß auch die Römer zu der in Völker geteilten Menschheit gehörten, was zu sagen sich wirklich nicht lohnte. Die Trivialität tritt ganz klar hervor, wenn man statt πάντα τὰ ἔθνη den nach Zahns Deutung gleichbedeutenden Begriff πᾶσα ἡ γῆ einsetzt; dann tritt der schöne Gedanke klar heraus, daß auch die Römer auf dieser Erde wohnen. In der That sagt er nur, daß auch die Römer infolge ihrer Berufung zum Christentum, mögen sie aus dem Heidentum oder Judentum stammen, zu dem Arbeitsgebiet des Paulus gehören, welches die Heidenländer, natürlich mit Einschluß der dort wohnenden Juden, umfaßt. So kann ich also nicht anerkennen, daß Zahns Erörterung den Beweis wirklich erbracht hat, aus der Einleitung des Römerbriefes folge die wesentlich judenchristliche Art der römischen Gemeinde. Mit der Auffassung der besprochenen Verse steht auch Zahns Deutung des Ausdrucks Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι in Zusammenhang. Er schließt sich der Auffassung Klostermanns an, wonach Ἕλλην nicht a potiori erfolgte Benennung des gesamten Heidentums sein, sondern nur die hellenistische Welt im engeren Sinne bezeichnen soll. Das Christentum sei zwar schließlich für die ganze Menschheit da, zunächst aber sei Judentum und Hellenentum der Kreis, an welchen es sich wende (πρῶτον). Diese Deutung würde in

1, 16 möglich sein, nicht aber 2, 10. 11. Denn 1, 18 hat Paulus den Beweis angetreten, daß die gesamte Menschheit dem Zorngericht Gottes unterliege (ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων). Das Resultat wird 2, 7 ff. zusammengefaßt, also muß schon dem Zusammenhang nach es sich hier um das Endgeschick der ganzen Menschheit handeln. Ausdrücklich heißt es Vers 6: ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, und Vers 9: ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου, und Vers 12: ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται. In diesem Zusammenhang lag nicht die geringste Veranlassung vor, zu betonen, daß die griechische Welt in erster Linie von dem Gerichtsverhängnis betroffen werde; im Gegenteil ist nirgends bei der Schilderung des sündigen Verderbens auf die Kulturvölker im engeren Sinne Rücksicht genommen. Dasselbe folgt aus 3, 29 f. Es soll dargestellt werden, daß das Heil nicht nur für die Juden da sei, sondern für alle Menschen: Gott sei ein Gott auch der Heiden. Hier wäre der rechte Platz gewesen, ein πρῶτον τῷ Ἕλληνι zu betonen, wenn das dem Paulus überhaupt nahe gelegen hätte, denn hier handelt es sich um die damalige Predigt des Evangeliums, welche ja wirklich nur die Kulturwelt umfaßte. Das geschieht aber nicht. Ebenso steht es mit Röm. 5, 12 ff., einem Abschnitt, welchen ich nicht mit Zahn als den Anfang des zweiten Hauptteils auffassen kann. Er bildet vielmehr den Abschluß des ersten Teils. Nachdem im ersten Abschnitt Paulus die gleiche Verdammungswürdigkeit aller dargelegt hat, im zweiten die gleiche Erlösung aller durch den Glauben, weist er in einem dritten Abschnitt nach, daß die Art, wie der Tod über die ganze natürliche und das Leben über die ganze christliche Menschheit gekommen sei, dieselbe sei, nämlich beide Male durch die eine That eines Menschen. Dieser dritte Abschnitt giebt also die Synthese der beiden vorigen. Handelt es sich nun hier immer um die ganze von Adam herstammende Menschheit und die ganze von Christo originierende Menschheit, so ist das ein neuer Beweis, daß in dem ganzen ersten Hauptteil des Römerbriefs eine Beschränkung der Heidenwelt auf die der Zeit nach zuerst bekehrten Völker außerhalb des Gesichtskreises des Paulus liegt, daß also die Zahnsche Deutung des Ausdrucks Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι in dem Zusammenhang keinen Halt hat. Es wird also bei der gewöhnlichen Deutung sein Bewenden behalten müssen.

Wie Zahn überhaupt seine Stärke gerade in den minutiösesten Detailuntersuchungen hat, so ist auch die Behandlung der Integrität des Römerbriefes in den Schlußkapiteln ein wahres Prachtstück sorgsamster, allseitigster und scharfsinnigster Untersuchung. Er entscheidet sich dahin, daß die Doxologie Röm. 16, 25—27 ursprünglich hinter 14, 23 gestanden habe, daß dagegen der übrige Teil des letzten Kapitels ursprünglich zum Römerbrief gehöre. Die in erster Hinsicht vorgebrachten Gründe sind zwar nicht alle gleich bindend, — ich kann z. B. die von ihm

geltend gemachten feinen Verbindungslinien zwischen der Doxologie und dem Inhalt von Kap. 14 (1, 286, A. 12) nicht erkennen; kann auch das Gefühl nicht loswerden, daß gerade an dieser Stelle eine Doxologie ungleich weniger veranlaßt erscheint, als an irgendeiner anderen Stelle, wo sie bei Paulus den Zusammenhang durchbricht —: zuzugeben wird aber sein, daß sich gar nicht erklären läßt, wie die Doxologie gerade an diese Stelle geraten ist, wenn sie nicht ursprünglich hier gestanden hatte, und daß also trotz der übrig bleibenden Bedenken Zahns Meinung doch die relativ wahrscheinlichste ist. Weniger überzeugt bin ich auch nach Zahns Erörterung von der ursprünglichen Zugehörigkeit des 16. Kap. zum Römerbrief. Meine Bedenken beruhen aber gar nicht in erster Linie auf der großen Anzahl von Bekannten, welche Paulus in Rom gehabt haben müßte. Ich erkenne auch an, daß die einzelnen Namen entweder sehr gut nach Rom passen, wie dies besonders Lightfoot sehr scharfsinnig nachgewiesen hat, oder wenigstens (z. B. Aquila) eine Anwesenheit in Rom nicht unmöglich machen. Das Bedenken, um das ich nicht herumkomme, ist vielmehr die Unordnung, welche Kap. 16 herrscht. Die Grüße an dem Paulus bekannte Leser Vers 3—16 sind von den Grüßen seiner Umgebung nicht nur durch die Warnung vor gefährlichen Irrlehrern Vers 17—20, sondern auch durch den formellen Schlußgruß „Die Gnade unseres Herrn Jesu sei mit euch" getrennt. Eine Unmöglichkeit, daß Paulus die Grüße von seiner Umgebung vorher vergessen habe und nun, nachdem er schon den Brief geschlossen, nachhole, liegt ja freilich nicht vor, aber recht unwahrscheinlich ist es doch. Läßt man einmal diese Unwahrscheinlichkeit gelten, so würde sich der doppelte Briefschluß Vers 20 und Vers 24 verstehen lassen, denn, daß der letztgenannte Vers echt ist und nur fortgelassen, weil er durch die Anfügung der Doxologie nicht nur überflüssig, sondern störend wurde, darin bin ich mit Zahn einverstanden. Nur daß jener doppelte Schlußgruß schlechterdings nicht durch die von ihm verglichenen Stellen 1 Kor. 16, 23. 24. Eph. 6, 23. 24. 2 Thess. 3, 16 b. 18 gedeckt wird. Denn in den beiden ersteren Stellen handelt es sich nicht um Wiederholung desselben Grußes, sondern um zwei dem Inhalte nach verschiedene Wünsche, und in der letzten Stelle erklärt sich die Wiederholung des Grußes daraus, daß er das erste Mal das Ende des Diktats bildet, das zweite Mal die persönliche Unterschrift des Paulus. Vielmehr würde im Römerbrief sich die Wiederholung des Grußes daraus erklären, daß nach den vergessenen Grüßen seiner Genossen Paulus zum zweitenmal das Bedürfnis fühlt, den Brief formell abzuschließen. In Summa: jenes Vergessen erscheint mir zwar sehr unwahrscheinlich, aber daraufhin allein würde ich mich nicht entschließen, den Inhalt von Kap. 16 von dem vorangehenden Brief loszulösen. Entscheidend sind für mich die Verse 17—20. Wenn Paulus vor Leuten zu warnen hat, welche falsche Lehren bringen,

in denen der Satan nach Vers 20 sein Werk treibt, so ist es doch ganz unglaublich, daß er in dem ganzen Brief auf diese Gefahr nicht mit einer Silbe eingeht. Die betreffenden Leute müßten in Rom schon aufgetreten sein: das folgt aus der Mahnung, sich von ihnen abzuwenden (ἐκκλίνετε ἀπ᾽ αὐτῶν). Weiter werden sie beschrieben als solche, die eine andere Lehre bringen, als in der die Leser unterrichtet sind, als solche, welche durch schöne Worte die Einfältigen täuschen, welche nicht Christo dienen, sondern in egoistischem Interesse auftreten und zwar zugunsten ihrer κοιλία. Von alledem ist in dem Briefe sonst keine Spur, und doch wäre die Gefahr wahrlich groß genug gewesen, um ihr nicht nur anhangsweise entgegenzutreten. Nimmt man dies beides zusammen, einerseits die wunderliche Zerreißung der Grüße, andererseits die so völlig unvermittelt eintretende Warnung vor jenen Irrlehrern, so legt sich doch die Frage nahe, ob nicht hier ein Einschub in den Brief stattgefunden hat, so daß 16, 1—20 aus einem anderen Briefe stammt. Nimmt man an, daß in diesem Briefe, der dann allerdings wahrscheinlicherweise nach Ephesus gerichtet ist, Phoebe der dortigen Gemeinde empfohlen wurde und diese bei einer späteren Reise nach Rom das letzte Blatt jenes Briefes, welches mit ihrer Empfehlung begann, zu ihrer Einführung bei den römischen Christen mitnahm, so begreift sich, daß dieses abgerissene Blatt nachher mit dem Römerbrief verbunden wurde, zumal, wenn man weiter annimmt, daß auch mit Röm. 16, 21 ein neues Blatt des echten Briefes angefangen hat.

Ich kann Zahn nicht auf seinem Gange durch alle paulinischen Briefe folgen, obgleich und weil die große Reichhaltigkeit des Stoffes in jedem einzelnen Kapitel zu Auseinandersetzungen mit ihm vielfachen Anlaß bietet. Ich übergehe die Briefe an die Kolosser, die Philipper und den Philemon, obwohl ich fortgesetzt mich mit der Annahme eines römischen Ursprungs derselben nicht befreunden kann. Ich übergehe auch die Pastoralbriefe, deren Erklärung auf der Annahme einer doppelten Gefangenschaft des Paulus beruht, — eine Meinung, von der mich Zahns eingehende Erörterung ebenso wenig überzeugt hat wie die Harnacks, oder was sonst in letzter Zeit nach dieser Seite geschrieben ist. Ich glaube auch nicht, daß die Frage des Ursprungs der Briefe durch diese Annahme eine wesentliche Erleichterung erfährt. Für mich bleibt entscheidend, daß ich die bekannte Clemensstelle, so wenig wie das gesamte Altertum, als Zeugnis für eine spanische Reise des Paulus gelten lassen kann. Aber ich übergehe das alles, um für die übrige Litteratur des Neuen Testaments Raum zu behalten. Der zweite Band beginnt mit der Besprechung der beiden Petrusbriefe. In wesentlicher Übereinstimmung mit Spitta hält Zahn den zweiten Petrusbrief für echt und für älter als den ersten, älter auch als den Judasbrief. Er ist an judenchristliche Leser geschrieben; der 3, 1 erwähnte frühere Brief des

Petrus an dieselben Leser ist nicht unser erster Petrusbrief, sondern, wie der 3, 15 erwähnte Brief des Paulus, ein uns nicht erhaltener. Als die vom Petrus geweissagten Irrlehrer wirklich auftreten, warnt Judas in einem wesentlich auf dem Brief des Apostels beruhenden Schreiben vor ihnen. Die sprachlichen Verschiedenheiten zwischen unseren beiden Petrusbriefen fallen nicht ins Gewicht, weil der erste nach 5, 12 nicht von Petrus selbst geschrieben oder diktiert, sondern von Silvanus nach den Direktiven des Apostels abgefaßt ist. Dieses Eintreten für die Echtheit des am wenigsten bezeugten und am allgemeinsten verworfenen Briefes des Neuen Testamentes wird ja Zahn am meisten verübelt und als Zeichen absoluter Voreingenommenheit betrachtet werden. Das liegt mir fern. Die Untersuchung ist gerade hier mit besonderer Sorgfalt geführt, und in der That hat Zahn verstanden, aus dem Briefe ein Bild der Verhältnisse zu gestalten, welches die Abfassung desselben durch Petrus als denkbar erscheinen läßt. Daß mit dieser Annahme man sich in einer sehr kleinen Minorität befinden würde, würde mich wahrlich keinen Augenblick abhalten, mich zu ihr zu bekennen. Aber auch hier scheint mir doch Zahn die Gegengründe zu unterschätzen. Die Überschrift des Briefes weist auf einen so abgegrenzten Kreis von Lesern, wie ihn sich Zahn denkt, schlechterdings nicht hin. Wenn aber Petrus an diesen Kreis schon einmal geschrieben hatte und auf diesen Brief ausdrücklich rekurriert, wie konnte derselbe so spurlos verloren gehen? Gerade dieser Rekurs auf ihn mußte ja die Leser immer von neuem nach ihm fragen lassen. Auch daß Paulus von Cäsarea aus an die Judenchristen, welche s. z. s. zum Sprengel der Urgemeinde gehörten, geschrieben haben sollte, ist bei der Gewissenhaftigkeit, mit welcher Paulus sich immer innerhalb seines speziellen Berufes bewegt, recht unwahrscheinlich. Der nächste Eindruck der Stellen 3, 1. 15 bleibt nun doch einmal, daß auf *unseren* ersten Petrusbrief und auf *unsere* paulinischen Briefe (speziell Röm. 2, 4) Rücksicht genommen wird. Vor allem aber ist mir die Entstehung des Judasbriefes nach 2. Petrus völlig undenkbar. Das ist begreiflich, daß ein Mann, der seinen Lesern noch mehr zu sagen hatte, den Inhalt des Judasbriefes in seinen größeren Brief verarbeitete; daß aber Judas, wenn er vor den von Petrus geweissagten Irrlehrern warnen will, statt sich ausdrücklich auf diese große Autorität zu berufen, einfach ein Stück des Petrusbriefes unter seinem Namen neu herausgiebt, erscheint mir als ganz undenkbar. Ist aber der Judasbrief der ältere, so ist damit die Echtheit des Petrusbriefes hingefallen. Denn unmöglich kann der spätere Verfasser diejenigen Irrlehrer, welche der frühere als gegenwärtig bezeichnet hatte, als zukünftig darstellen. Der Versuch, einen unter einem bestimmten Namen uns überkommenen Brief als echt zu erweisen, muß unter allen Umständen als wissenschaftlich berechtigt gelten; aber als gelungen kann er nur betrachtet werden,

wenn die dagegensprechenden Instanzen wirklich beseitigt sind. Daß dies aber Zahn gelungen sei, kann ich nicht anerkennen.

Auch über den Hebräerbrief muß ich kurz hinweggehen. Der betreffende Abschnitt giebt eine ausführliche, zum Teil ausgezeichnete Begründung und Ausführung dessen, was Zahn in seinem zusammenfassenden Artikel in Herzogs Realencyklopädie schon längst vorgetragen hat. In Bezug auf den Verfasser urteilt er sehr reserviert mit relativer Bevorzugung der Apolloshypothese. Die Leser sind ihm im Gegensatz zu der modernen Ansicht Judenchristen; dagegen sucht er sie im Einklang mit vielen der Neueren in Rom. Ich bekenne auch durch seine überaus scharfsinnigen Darlegungen nicht überzeugt zu sein. Wenn ein Teil einer gemischten Gemeinde in Gefahr war, ins Judentum zurückzufallen, so mußte das vor allen Dingen das Gemeindeleben selbst im höchsten Maße stören; es mußten Gegensätze in der Gemeinde vorhanden sein, welche die Einheit und den Frieden derselben aufhoben. Wie ist es dann zu begreifen, daß auf diese unausbleiblichen Folgen mit keinem Worte eingegangen wird, daß nirgends im Briefe überhaupt eine Spur davon ist, daß an dem betr. Ort auch noch andere Christen vorhanden sind, daß nicht einmal am Schluß ein ausdrückliches Wort des Grußes an den heidenchristlichen Bestandteil der Gemeinde gerichtet wird? Der Brief stellt eben das schwierige Problem, noch in verhältnismäßig später Zeit — denn vor den 60er Jahren kann er doch unmöglich geschrieben sein — eine Gemeinde zu finden, die wenigstens wesentlich judenchristlich ist, und auf welche zugleich sämtliche in dem Brief enthaltenen Einzelheiten passen.

Ich wende mich zur Erörterung der geschichtlichen Schriften des Neuen Testaments, zunächst zur Behandlung der synoptischen Evangelien. Hier stellt sich Zahn zu der ganzen jetzt herrschenden Auffassung in schärfsten Gegensatz. Nach einer vortrefflichen einleitenden Ausführung über das ungeschriebene Evangelium, einer zusammenfassenden Darstellung der gemeinkirchlichen Überlieferung über die Entstehung der Evangelien und einer übersichtlichen Geschichte der Hauptphasen der Geschichte des synoptischen Problems, welche freilich die große Mannigfaltigkeit der in den letzten Jahrzehnten erschienenen Arbeiten nur sehr teilweise berücksichtigt, wendet er sich zunächst am Schluß derselben zur Darstellung seines Standpunktes im allgemeinen. Er glaubt an die Möglichkeit einer Lösung der synoptischen Frage, weil „die beiden Komplexe gegebener Thatsachen, welche ohne Beihilfe der Hypothese zu ermitteln sind: nämlich 1. die bis an die Entstehungszeit der Evangelien hinaufreichende Überlieferung über ihren Ursprung, und 2. die in unseren Händen befindlichen drei Bücher, bisher noch lange nicht ausreichend verstanden und gewürdigt worden sind.“ Jene Überlieferung, über welche unsere Kenntnis in neuester Zeit sehr gewachsen sei, sei noch lange nicht ausreichend

gewürdigt; das Verständnis der Evangelien selbst aber sei durch die kombinierte Exegese des Gesamtinhalts der synoptischen Evangelien geradezu geschädigt. Wie könne man einen Schriftsteller verstehen, dem man nach jedem dritten Worte in die Rede falle. In letzterer Beziehung muß ich ihm vollständig Recht geben. Auch ich bin überzeugt, daß die eindringendste Betrachtung der einzelnen Evangelien, so wie sie uns vorliegen, ohne jede vorzeitige Rücksichtnahme auf das Verhältnis des einen zum anderen der methodisch allein richtige Ausgangspunkt für die Forschung ist, und auch ich glaube, daß diese Aufgabe noch lange nicht genügend gelöst ist. Aber auch darin wird man ihm Recht geben müssen, daß der zweite Ausgangspunkt für jede besonnene Forschung die sorgfältigste Auseinandersetzung mit der alten Überlieferung über unsere alten Evangelien ist. Damit ist nun aber freilich nicht gesagt, daß diese Überlieferung in dem Maße, wie Zahn zu erweisen sucht, richtig ist und zur Erhellung des fraglichen Problems ausreicht. Zahn glaubt, mit den Angaben der Alten über unsere beiden ersten Evangelien auszureichen, wenn man nur die eine von Grotius aufgestellte Hypothese zuhilfe nimmt, daß Markus das ursprüngliche aramäische Original des Matthäus und der Übersetzer des letzteren wiederum den Markus benutzt habe. Soweit es sich bei Markus um die bekannte Stelle bei Papias, bez. um die Aussage des Herrenschülers Johannes handelt, in dem er den Apostel dieses Namens erkennt, stimme ich ihm in weitem Umfange bei. Auch ich bin der Überzeugung, daß schon der Wortlaut jener Stelle verbietet, an eine mündliche Dolmetschung der aramäischen Vorträge des Petrus zu denken. Diese Notiz (ἑρμηνευτὴς γενόμενος) würde zu dem Hauptverbum ἔγραψεν wenig passen, denn für die schriftstellerische Thätigkeit des Markus kam nicht sowohl in Betracht, daß er die Vorträge des Petrus gedolmetscht, sondern nur, daß er sie überhaupt gehört hatte. Dazu kommt, daß, mag es mit der Echtheit der petrinischen Briefe stehen wie es will, wir mit aller Sicherheit voraussetzen dürfen, daß derselbe in irgendeinem Maße des Griechischen mächtig gewesen ist. Schon sein Verkehr mit den Heidenchristen in Antiochia reicht zum Beweise aus. Dann aber liegt gar kein Grund zu der Annahme vor, daß Petrus in Rom oder an einem anderen Orte eines Dolmetschers bedurfte. Man hat sich zu erinnern, daß das Part. Aor. in einem aoristischen Satze die dem Hauptverbum gleichzeitige Handlung bezeichnen kann, so daß der Sinn der betr. Stelle ist, durch sein Schreiben habe Markus die aramäisch gehaltenen Vorträge des Petrus für die Leser gedolmetscht. Nun hat ja aber Markus, der in Jerusalem heimisch war, und dessen Mutter eine hervorragende Rolle in der Urgemeinde spielte, dort reichlich Gelgenheit gehabt, die Vorträge des Petrus zu hören. Ihr Inhalt mußte durch die häufige Wiederholung des von Petrus Gesagten, zu welcher der Beruf des Markus diesem lange Jahre

hindurch Gelegenheit gab, sich unauslöschlich einprägen und sogar eine bestimmte Form annehmen, so daß Markus auch noch in viel späterer Zeit in der Lage war, aus diesen Bruchstücken ein schriftstellerisches Werk zu gestalten. Gegen die Tradition, daß dies in Rom geschehen sei, liegt kein Grund vor, im Gegenteil wird sie durch bekannte sprachliche Eigentümlichkeiten des zweiten Evangeliums bestätigt. Auch darin stimme ich Zahn bei, daß die berühmten Worte *οὐ μέντοι τάξει* nicht nötigen, an ein wüstes Durcheinander einzelner Materialien zu denken. Daß ein Mann wie Markus einen allgemeinen Aufriß der Wirksamkeit Jesu besaß, daß er, was in den ersten Tagen derselben geschehen war, was etwa in die Mitte derselben gehörte und was an das Ende fiel, unterscheiden konnte, ist doch selbstverständlich. Wer überhaupt ein Buch schreibt, wird doch irgendeine Ordnung in demselben zu befolgen suchen: fehlen ihm die Mittel, um einen genau chronologischen Gang herzustellen, so wird er irgendwie sachlich zu gruppieren suchen. Dazu kommt aber, daß ein Augenzeuge, wie der Presbyter Johannes war, naturgemäß die *τάξις* an seinen Erinnerungen maß und ihm also in erster Reihe auffallen mußte, daß die Reihenfolge der Begebenheiten bei Markus der historischen Reihenfolge nicht entsprach. Es ist also das Nächstliegende, die *τάξις* nur auf diese chronologische Anordnung der Einzelheiten zu beziehen. Dagegen kann ich Zahn nicht folgen, wenn er einen Teil des von Markus beigebrachten Stoffes nicht aus den Petruserinnerungen stammen, sondern von dem Evangelisten selbst erlebt sein läßt. Diese Ansicht hat Zahn schon früher aus dem muratorischen Fragment zu beweisen gesucht, indem er nach dem Vorgang anderer die erste Zeile desselben ergänzt: (ali)quibus tamen interfuit et ita posuit. Es soll sich das namentlich auf die Geschichte des Jünglings in Gethsemane beziehen, den Zahn in Markus wiedererkennt. Noch neuerdings hat er in der N. k. Z. mit der ganzen Fülle seiner Gelehrsamkeit nachzuweisen gesucht, daß das letzte Mahl des Herrn im Hause der Mutter des Markus stattgefunden und dieser von da aus Jesu nach Gethsemane gefolgt sei. Man kann für wahrscheinlich halten, daß Markus in der That jener Jüngling gewesen ist, wenn man auch gegen die Annahme, daß er Jesu aus der Stadt gefolgt sei, schwere Bedenken hat. Jedenfalls aber ist die Stelle im Muratorianum kein Beweis dafür. Die Worte et ita posuit behalten, auch wenn man sie ins Griechische zurückübersetzt, etwas überaus Undurchsichtiges; namentlich weiß man mit dem ita nichts anzufangen. Mindestens existiert doch eine andere Möglichkeit der Auffassung des Textes, wobei derselbe sogar überhaupt nicht geändert zu werden braucht: „Diejenigen (nämlich Reden des Petrus) jedoch, bei denen er zugegen war, hat er auch (et) so, nämlich wie er sie gehört hat, niedergelegt.“ Mit Unrecht hat Zahn hiergegen eingewendet (G. K. 2, 1. 17 f.), das sei doch allzu selbstverständlich, daß Markus sich nicht nach Reden des

Petrus gerichtet habe, denen er nicht beigewohnt. Das tamen weist darauf hin, daß im Vorigen allerdings von solchen Gegenständen die Rede war, welche Markus nicht in sein Werk aufgenommen hat, weil er den Petrus nicht darüber hatte reden hören; wenn nun fortgefahren wird, wobei er aber zugegen gewesen sei, das habe er auch so dargestellt, so ist das genau derselbe Gedanke, den wir bei Papias finden, daß nämlich Markus den Stoff nicht vollständig behandelt. Eben diese Übereinstimmung läßt diese Deutung der Worte im Muratorianum als die wahrscheinlichere erscheinen. Erst recht kann nun aber aus den Worten des Papias nicht herausgelesen werden, daß Markus nur einen Teil des von ihm gegebenen Stoffes aus den Petrusreden hat. Zunächst um des Zusammenhangs willen. Papias will ja den Markus damit entschuldigen, daß er nicht vollständiger habe berichten können, weil er auf das von Petrus Gehörte beschränkt gewesen sei. Diese Entschuldigung hat gar keinen Sinn mehr, wenn er außerdem noch andere Quellen hatte. Aber abgesehen davon, paßt ja ἔνια nicht zu Zahns eigener Auffassung. Auch nach ihm bilden doch die Vorträge des Petrus den eigentlichen Stamm des Buches: wie soll denn Papias dazu kommen, davon das Wort ἔνια zu gebrauchen? Diese Worte schließen meines Erachtens aus, daß Papias bez. sein Gewährsmann von einer anderen Quelle des Markus als den Petrusvorträgen etwas wußte. Damit aber fällt für mich jeder Versuch hin, den Matthäus, sei es nun eine Logiaschrift desselben, sei es den aramäischen Urtext unseres jetzigen Evangeliums, von Markus benutzen zu lassen. Dazu kommt, daß es für mich völlig unbegreiflich wäre, wenn Markus einen so reichen Stoff, wie ihn der Matthäus in dieser oder jener Form dargeboten hätte, in solchem Maße unbenutzt gelassen haben sollte. Gewiß brauchte er die Bergpredigt nicht in ihrer ganzen Ausdehnung, namentlich nicht die Auseinandersetzung über die Gerechtigkeit der Pharisäer, aufzunehmen; aber daß er die unzähligen goldnen Worte Jesu, die uns bei Matthäus aufbewahrt sind, in diesem Maße ignoriert haben sollte, als wenn sie für seine Leser nicht Bedeutung gehabt hätten, ist ganz unglaublich. Sein Evangelium wird schlechterdings nur erklärlich, wenn er keine andere Quelle gehabt hat als die Petrusvorträge. Gewiß hat Petrus in denselben auch einzelne Worte Jesu angeführt, aber eben weil es nur einzelne Worte ohne Zusammenhang waren, mußte Markus darauf verzichten, sie unterzubringen. Er begnügte sich, diejenigen Bestandteile der Reden des Petrus niederzuschreiben, welche in irgendwie zusammenhängender Weise Vorfälle aus dem Leben Jesu erwähnt hatten. Freilich sucht Zahn unter anerkennender Verweisung auf Klostermann darzuthun, daß unser 2. Evangelium überall die Benutzung einer solchen Quelle, wie wir sie in unserem Matthäus haben, voraussetzt. Auch mir hat z. B. das Werk Klostermanns sehr imponiert, aber ich habe

eingesehen, daß diese Lösung des Rätsels unmöglich ist, und daß die vermeintlichen Spuren der Abhängigkeit des Markus vom Matthäus sich anderweitig erklären lassen. Auch hier scheitert aller aufgebotene Scharfsinn an der vorher dargestellten Unmöglichkeit einer solchen Lösung. Ähnlich scheint es mir mit den Resultaten Zahns über Matthäus zu stehen. Ich stimme der hohen Bewunderung, welche er S. 285 f. über den kunstvollen Aufbau des Evangeliums ausspricht, vollkommen bei, wenngleich mir derselbe im Einzelnen etwas anders erscheint als ihm: namentlich glaube ich noch immer daran festhalten zu müssen, daß in der ersten Hälfte des Evangeliums die drei großen Redekomplexe jedesmal einen neuen Abschnitt einleiten. Aber daß unser heutiger Matthäus nur eine Übersetzung des ursprünglich vom Apostel geschriebenen aramäischen Originals sein soll, davon bin ich auch durch seine scharfsinnigen Darlegungen nicht überzeugt worden. Freilich muß ich ihm zugeben, daß aus den bekannten Papiasworten das Dasein einer bloßen Redesammlung des Apostels Matthäus sich nicht beweisen läßt. Da Papias seinerseits nur eine Exegese der Logia Christi geben wollte, so konnte er sehr wohl, auch wenn ihm unser Matthäus, so wie er ist, vorlag, schreiben, Matthäus habe die Logia in aramäischer Sprache niedergeschrieben, weil für ihn nur dieser Teil des Werkes in Betracht kam. Ich muß also den Hauptgrund, um deswillen man seit Schleiermacher eine Logiaquelle angenommen hat, ablehnen. Aber aus inneren Gründen komme ich doch zu dem gleichen Resultat wie Schleiermacher. Die Vergleichung der betr. Redestücke bei Matthäus und Lukas, welcher letztere, wie mir sicher zu sein scheint, unser erstes Evangelium nicht gekannt haben kann, scheint mir auf eine beiden zu Grunde liegende Quelle hinzuweisen; und dazu kommt, daß mir das Verhältnis zwischen Matthäus und Markus auszuschließen scheint, daß unser erstes Evangelium von einem Apostel stammt. Ein solcher müßte irgendwo die reiche selbständige Kenntnis des Lebens Jesu, die er besaß, verraten: das geschieht nirgends. Der sehr unklare Bericht über die Auferstehung Matthäus 28 kann schlechterdings nicht von einem der nächst Beteiligten herrühren. Und so komme ich doch auch meinerseits auf die Zwei-Quellen-Theorie zurück. Daß im Altertum alle an ein hebräisches Original unseres Matthäus glauben, ist richtig; aber es läßt sich nicht beweisen, daß irgendeiner der Väter es wirklich gesehen hat. Überall kann es sich um eine spätere aramäische Bearbeitung unseres Matthäus handeln. Die Annahme, daß unser Matthäus nur eine Übersetzung sei, begreift sich daraus, daß in der That eine Matthäusschrift vorhanden gewesen ist, welche unserem ersten Evangelium als eine seiner beiden Hauptquellen zu Grunde liegt.

Sehr eindringend und interessant ist Zahns Erörterung der lukanischen Schriften. In einer Reihe von Punkten scheint er mir auch hier das

Richtige getroffen zu haben, namentlich ist die Auseinandersetzung mit Blaß überaus lehrreich und scheint mir durchaus überzeugend zu sein, daß nämlich für die Akta die Blaßsche Hypothese einer ursprünglichen Doppelrezension zutreffend ist, während die analoge Annahme bei dem Evangelium nicht durchführbar ist. Dagegen kann ich mich in Zahns Meinung von der Anlage des ganzen Werkes nicht finden. Er glaubt beweisen zu können, daß Lukas von vornherein ein dreiteiliges Werk beabsichtigt hat, dessen dritter Teil nicht geschrieben ist. Das soll schon aus dem Ausdruck des Prologos τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα folgen. „Zum Abschluß gekommen" seien die betr. πράγματα weder am Schluß des Evangeliums noch der Akta. Die ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου sollen im Gegensatz stehen zu solchen, die in späterer Zeit Augenzeugen geworden seien, d. h. denen, welche wie Lukas selbst die Geschichten des apostolischen Zeitalters miterlebt haben. Der Inhalt unserer Akta sei durchaus einseitig und erfordere eine Ergänzung durch eine Geschichte des außerpaulinischen Christentums und eine Fortsetzung bis zum Tode der ersten Träger des Evangeliums. Ich kann den Beweis nicht für erbracht ansehen. Jener Ausdruck des Prologs sieht nicht vorwärts auf andere, die in späterer Zeit Augenzeugen geworden sind, sondern zurück auf die πολλοί, welche schriftstellerische Versuche gemacht haben, ohne doch von Anfang an, nämlich eben in der von ihnen geschilderten Wirksamkeit Jesu, Augenzeugen gewesen zu sein, und ohne also auch zu den anfänglichen Verkündigern des Evangeliums gehört zu haben, von deren παράδοσις sie vielmehr abhängig sind. Daß aber mit der Auferstehung und Erhöhung Christi ein gewisser Abschluß eingetreten ist, liegt am Tage. Also ist kein Grund vorhanden, das Proömium auf mehr als den Inhalt des Evangeliums zu beziehen. Daß Lukas, schon als er das Evangelium schrieb, eine Fortsetzung des Werkes beabsichtigt hat, läßt sich meines Erachtens aus den einleitenden Versen nicht beweisen. Auch nicht aus dem Schlußsatz V. 4, was ich selbst lange Zeit angenommen habe. Ich habe freilich mich nie zu Zahns Meinung verstehen können, daß die λόγοι, bezüglich deren Theophilus größere Sicherheit gewinnen soll, die geschichtlichen Thatsachen seien, von denen er gehört hat. Denn alles, was Lukas erzählt, ist doch nicht geeignet, die Wahrheit dieser Thatsachen zu verbürgen. Gewiß ist die Kenntnis des Theophilus von diesen Thatsachen durch das Evangelium des Lukas außerordentlich bereichert; nirgends aber wird der geringste Versuch gemacht, die Wahrheit derselben zu erhärten. Für diesen Zweck ist auch die Einreihung derselben in einen größeren chronologischen und weltgeschichtlichen Zusammenhang unbrauchbar. Die Zeitbestimmungen, welche Luk. 2, 1 ff. oder 3, 1 ff. giebt, verbürgen doch wirklich nicht die Wahrheit der evangelischen Geschichte. Jene λόγοι können sich nur auf den religiösen

Digitized by Google

Inhalt der christlichen Lehre beziehen, wie 1 Tim. 4, 6; 6, 3. 2 Tim. 1, 13; 4, 15, in welchen Stellen gleichfalls der Plural von der Summe der christlichen Lehre steht, während ich nicht wüßte, daß jemals dieser Ausdruck sich im Neuen Testament auf historische Thatsachen bezieht. Dann ist der Sinn, daß die Wahrheit des Christentums dem Theophilus durch eine ausführliche Darstellung der evangelischen Geschichte verbürgt werden soll. Ihr Inhalt stimmt mit der Lehre überein, die er gehört hat. Ich habe nun früher mit anderen angenommen, daß unter diesen λόγοι speziell das paulinische Evangelium zu verstehen sei, und daß also der Zweck des Lukas sei, gerade diese Auffassung des Christentums ihm durch sein Werk zu beweisen. Nun ist aber das dritte Evangelium gar nicht geeignet für diesen besonderen Zweck. Es ist ja richtig, daß der Universalismus des Evangeliums von Lukas betont wird, aber doch so, daß nirgends ein Gegensatz zu einem partikularistischen Standpunkt hervortritt. Es fehlt zwar bei Lukas die Mahnung Matth. 10, 5, nicht zu Heiden und Samaritern zu gehen, aber die fortdauernde Geltung des Gesetzes wird 16, 17 in der denkbar schärfsten Weise ausgesprochen, und von den beiden Geschichten, in welchen bei Matthäus Jesus an Heiden wirkt, — Knecht des Hauptmanns und kananäisches Weib — fehlt die zweite ganz, und in der ersten wird vielmehr als bei Matthäus betont, daß sich der Hauptmann um das Judentum Verdienste erworben habe. Ebenso wird die freie Gnade Gottes, die sich gerade den Sündern gegenüber erweist, betont, aber wenn auch die dahingehörenden Geschichten zahlreicher sind als bei Matthäus, so hängt das doch nur mit der größeren Stoffülle des Evangeliums überhaupt zusammen, in der Sache vertritt Lukas keinen anderen Standpunkt als Matthäus und Markus. Wenn das Spezifische des paulinischen Evangeliums in der Auseinandersetzung mit dem Judentum und in der Leugnung des Heilswertes des Gesetzes besteht, so sind diese Punkte bei Lukas schlechterdings nicht in Betracht gezogen. Man kann also nicht sagen, daß das Evangelium eine Rechtfertigung des speziell paulinischen Evangeliums sei. Gerade daraus habe ich nun früher geschlossen, daß jener Satz des Proömiums sich auch auf die Akta beziehen müsse, also Lukas dabei schon das Ganze des beabsichtigten mehrteiligen Werkes im Auge gehabt habe. Aber auch das muß ich jetzt als einen Irrtum erkennen. Denn auch die Akta geben wohl eine Rechtfertigung der Heidenpredigt, aber nicht eine solche des speziell paulinischen Evangeliums im engeren Sinne. Vor allen Dingen aber wäre es doch unbegreiflich, wenn Lukas im Anfang seines Werkes eine Zweckbestimmung gäbe, die auf den ersten Teil überhaupt nicht paßte, während sie doch auf den ersten ihm zunächst im Gedanken liegenden Teil auch in erster Linie passen muß. So bleibt nur übrig, die λόγοι 1, 4 ganz allgemein von der christlichen Lehre, wie sie dem Heiden Theophilus

zu Ohren gekommen war, zu verstehen. Kommt nun dazu, daß die διήγησις der πολλοί 1, 1 doch jedenfalls das Leben Jesu zum Inhalt gehabt hat, so wird man das Proömium nur auf das Evangelium zu beziehen haben ohne jede Andeutung, daß Lukas über die Zeit des Lebens hinauszugehen die Absicht hat. Ebenso wenig vermag ich aus dem Inhalt und namentlich dem Schluß der Akta zu folgern, daß Lukas sein Werk noch weiter fortführen wollte. Die Akta sind ein überaus kunstvoll angelegtes Buch, in welchem ein großer Gesichtspunkt durchgeführt werden soll. Es soll nachgewiesen werden, daß die Verlegung des Schwerpunktes des Christentums vom Judentum in das Heidentum, von Jerusalem nach Rom, einerseits durch die Schuld der Juden notwendig geworden und anderseits durch evidente göttliche Führungen als gottgewollt bewiesen ist, ja, daß gerade Paulus nicht durch eigenes Belieben, sondern durch den Zwang jener beiden Momente zu der Art seines Wirkens gebracht ist. Dieser Zweck des Werkes ist mit dem Ende der Apostelgeschichte wirklich erreicht: in Rom zeigt sich zum letztenmale, wie die Synagoge das Evangelium zurückstößt, aber dessen Ausbreitung nicht hindern kann. Trotz aller Machinationen des Judentums wirkt Paulus auch in Rom zwei Jahre lang ungehindert. Nur aus dieser Fassung seines Zweckes ergiebt sich, warum Lukas in den Akta gerade das und nur das schreibt, was er schreibt; ergiebt sich auch, daß für diesen seinen Zweck ein Bericht über das Lebensende des Paulus vollständig irrelevant war; ergiebt sich endlich, daß aus dem Schluß der Apostelgeschichte ebenso wenig folgt, daß dieselbe hat fortgesetzt werden sollen, als daß sie am Ende jener zwei Jahre geschrieben sein muß.

Der Wert dessen, was Zahn über das vierte Evangelium beibringt, liegt in erster Linie in den beiden Abschnitten über die Überlieferung und über das Selbstzeugnis desselben. Hier ist das gesamte Material mit einer solchen Vollständigkeit und Kunst zusammengestellt, daß alle diejenigen, welche mit dem Verfasser an die apostolische Abfassung des vierten Evangeliums glauben, dafür nur sehr dankbar sein können. Die eigentliche Schwierigkeit liegt ja aber nicht auf diesen beiden Punkten: daß das vierte Evangelium eine überwältigende Anerkennung im Altertum für sich hat, und daß es von Johannes sein will, werden auch von den Gegnern der Echtheit die meisten zugeben. Die entscheidende Frage ist nur, ob die große Diskrepanz von der Synopse die Annahme der Echtheit zuläßt. Zahn hat viel gethan, um diese Diskrepanz zu beseitigen oder zu erklären. Aber selbst, wenn er in allem, was er sagt, recht hätte — auch in seinem Versuch, den Widerspruch in Bezug auf den Tag des Todespassas zu beseitigen —, so wäre meines Erachtens doch der Gesichtspunkt, unter dem allein die Annahme der Echtheit möglich ist, damit noch nicht hervorgehoben. Das ist die Erkenntnis, welche sich bei den Verteidigern der Echtheit mehr und mehr Bahn gebrochen

hat, aber bei Zahn zurücktritt, daß in dem vierten Evangelium es sich um ein Verständnis des Wirkens Jesu auf Grund aller der Erfahrungen handelt, welche seine Gemeinde im Laufe mehrerer Menschenalter gemacht hat, d. h. wie ich es früher einmal ausgedrückt habe, um die Einsicht, daß wir nicht einen historischen Bericht, sondern einen Kommentar zu den bisherigen Berichten haben; daß der Verfasser zeigen will, wie in den Thaten und Worten Jesu keimhaft die ganze Summe alles dessen schon gelegen habe, was die Gemeinde im Lauf der Zeit an ihrem Herrn zu haben und an Heilswahrheit zu besitzen sich bewußt geworden war. Damit ist gegeben, daß wir eine äußerst freie Gestaltung des Stoffes vor uns haben, und die Frage bleibt nur, ob diese freie Gestaltung die Herkunft von einem Augenzeugen ausschließt oder nicht.

Auch die Apokalypse ist nach Zahn ein Werk des Apostels Johannes und zwar, wie es Irenäus überliefert, erst am Ende des 1. Jahrhunderts geschrieben. In ersterer Beziehung hat Zahn meine namentlich auf der sprachlichen Darstellung beruhenden Bedenken nicht beseitigen können, und noch weniger den Eindruck, daß es sich hier um eine andere Individualität handelt; in letzterer Beziehung ist mir der Verdacht nicht genommen, daß jene bei Irenäus sich findende Tradition nur auf einer falschen Exegese von 1, 9 beruht. Aber auch sonst ist eine Menge von Rätseln mir durch ihn nicht gelöst. Auch ich halte die Apokalypse für Prophetie und nehme an, daß der Verfasser wirklich die Gesichte gesehen hat, die er beschreibt. Aber ich verstehe unter Prophetie nicht die Voraussagung bestimmter Ereignisse, welche in näherer oder fernerer Zeit eintreten sollen, sondern die in emblematischer Darstellung gegebene Einsicht in die großen Gesetze, nach denen das Gottesreich sich entwickeln muß. Daß die Vollendung des Gottesreiches nicht, wie die erste Gemeinde erwartet hatte, mit einem Schlage erfolgen soll, sondern, wenn scheinbar das Ende eintritt, immer eine neue Siebenheit von Entwickelungen beginnt, daß also, was als ein Punkt gedacht war, vielmehr als eine lange Linie zu denken ist: das ist mir der eigentliche Gehalt der Apokalypse. Um die Farben der Darstellung zu gewinnen, hat der Verfasser das Alte Testament, die Reden Jesu, die Zeitgeschichte ausgebeutet, aber letztere nicht anders wie das Alte Testament, nämlich nur so, daß sie ihm die Formen für seine Gedanken giebt, und daß er sie zu seinen Zwecken umgestaltet. Es handelt sich nicht um Zeitgeschichte in der Form der Prophetie, sondern um Prophetie in der Form der Zeitgeschichte. Das ist freilich eine sehr andere Auffassung, als sie Zahn vertritt.

Am Ende dieser flüchtigen Durchmusterung des Zahnschen Werkes stehe ich in erhöhtem Maß unter dem Gefühl, wie wenig ich dem Inhalt desselben damit gerecht geworden bin. Es ist nicht schwer, dem Leser ein Bild von einem Werke zu geben, dessen Inhalt sich auf bestimmte

Prinzipien zurückführt, die darin konsequent durchgeführt sind, oder in dem es sich um einzelne beherrschende Resultate handelt. Zahn aber hat mit Sorgfalt vermieden, irgendeine prinzipielle theologische Stellung hervortreten zu lassen, durch welche etwa ihm von vornherein seine Resultate gewiesen wären. Er arbeitet durchaus mit historischen oder logischen Beweisen. Auch das methodische Prinzip, das am meisten hervortritt, nämlich das Bestreben, soweit es irgend angeht, der Tradition Recht zu geben, wird sich an sich nicht anfechten lassen. Es mag sein und ist meines Erachtens so, daß in vielen einzelnen Fällen er die Tradition zu Grunde legt, wo sich das nicht rechtfertigen läßt; aber daß sie das Recht hat, in erster Linie gehört zu werden, und nur auf stichhaltige Gründe hin verworfen werden darf, ist unbestreitbar. So liegt es in der Natur der Sache, daß mit prinzipiellen Erörterungen seinem Werk gegenüber wenig zu machen ist. Dazu kommt nun aber, daß Zahns eigenste Gabe die Detailuntersuchung ist. Gerade in den minutiösesten und schwierigsten Erörterungen liegt seine Stärke. Textkritische Untersuchungen, wie die über den Schluß des Markusevangeliums oder die Rezensionen des Lukas, sind das Feld, auf dem er sich mit dem größten Behagen und mit der größten Meisterschaft bewegt. Der imponierende Eindruck des Ganzen beruht darauf, daß mit einer Vollständigkeit sondergleichen das gesamte einschlägige Material zu einer einheitlichen Anschauung verwendet wird, die eben dadurch, daß alles Einzelne zum Ganzen stimmt, eine große Geschlossenheit bekommt. Eben darum werden Bemerkungen, wie sie im Vorstehenden gegeben sind, schlechterdings nicht beanspruchen können, Zahns Aufstellungen zu widerlegen. Sie konnten nur einzelne Gesichtspunkte hervorheben, welche mir bei Zahn nicht genügend gewürdigt zu sein schienen. Er wird wahrscheinlich das Gefühl haben, daß eben dadurch seine Resultate bewiesen seien, daß alle Einzelheiten bei ihm zu ihrem Recht kommen. Aber dabei darf eins nicht übersehen werden. Jeder hervorragend begabte Mann ist schließlich im stande, eine Gesamtanschauung, die sich ihm ergeben hat, durchzuführen. Wieviel verschiedene Gesamtanschauungen sind z. B. in der synoptischen Frage vorhanden, und jeder Vertreter einer solchen ist der Meinung gewesen, daß bei der seinigen und nur bei ihr alle Einzelheiten zu ihrem Recht kommen. Oder nehmen wir ein Beispiel aus einem anderen Gebiete. Wie entgegengesetzte Auffassungen haben sich große geschichtliche Persönlichkeiten gefallen lassen müssen, z. B. Luther. Auch ein Janssen ist der Meinung gewesen, das ganze geschichtliche Material in die rechte Beleuchtung gestellt zu haben. Aber diese Analogieen zeigen eben, daß ein solcher einheitlicher Aufbau trotz dieser Einheitlichkeit und trotz des scheinbaren Nachweises, daß so alle Einzelheiten zu ihrem Recht kommen, doch noch nicht die Gewähr der Richtigkeit bietet. Es bleibt immer die Frage, ob die Einzelheiten richtig beurteilt sind, ob sie nicht eine ganz andere

Auffassung ermöglichen oder sogar fordern. Damit soll nur darauf hingewiesen werden, daß auch die großartige Geschlossenheit, welche das Werk Zahns auszeichnet, noch kein Beweis für die Richtigkeit seiner Resultate ist. Es bleibt nur übrig, die tausend und abertausend einzelnen Positionen nachzuprüfen und auf die bindende Kraft, die ihnen einwohnt, zu untersuchen. Mag dabei schließlich vielfach Zahn widerlegt werden, das Verdienst wird ihm unbestreitbar bleiben, unserer Disziplin ein Arbeitsmaterial zugeführt zu haben von staunenswerter Größe. Nirgends finden sich bei ihm Behauptungen, die nicht einer eindringenden Überlegung, bezw. Widerlegung bedürften. Von der ersten bis zur letzten Seite zeugt jeder Satz von der nie ermüdenden Sorgfalt langjähriger Arbeit, welche trotz aller sachlichen Vollständigkeit doch stets auf den knappsten Ausdruck gebracht ist. Man wird ohne Übertreibung sagen dürfen, daß in dem ganzen großen Werke kein überflüssiger Satz steht. Es ist eine reiche Saat, aus der eine reiche Ernte hervorgehen muß, und zwar so, daß dieselbe nicht minder da eintreten wird, wo seine Aufstellungen Veranlassung geben zur Abwehr, wie da, wo sie sich als haltbar bewähren werden.

Halle a./S. Erich Haupt.

Miscellen.

1.

Die evangelischen Katechismusversuche bis auf Luthers Enchiridion.

Eine Bitte um litterarische Unterstützung.

Schon vor vier Jahren haben wir die Bitte ausgesprochen, bei der von uns geplanten Ausgabe der ersten evangelischen Katechismen, die schon vor Luthers Enchiridion, etwa vom Jahre 1524 an erschienen sind und innerhalb der „Monumenta Germaniae Paedagogica“ erscheinen sollen, uns gütigst zu unterstützen. (Vgl. Mitteilungen d. Gesellsch. [1895] V, S. 138—140.)

Inzwischen hat der von uns mit der Herausgabe und Bearbeitung der genannten Katechismen betraute Pastor prim. Cohrs in Eschershausen (Braunschw.) sein Werk so weit gefördert, daß wir noch in diesem Jahre mit dem Druck hoffen beginnen zu können.

Bevor wir indessen abschließen, richten wir, um nichts unversucht zu lassen und die Sammlung möglichst vollständig zu gestalten, nochmals an alle, die zur Vervollständigung beitragen können, die herzliche Bitte, uns doch gütigst von dem ihnen bekannten Material Nachricht zu geben.

Zur Berücksichtigung sind zunächst folgende Schriften in Aussicht genommen:

1. Joh. Agricola, Eine christliche Kinderzucht in Gottes Wort und Lehre. 1527.

2. Dieselbe lateinisch: Joh. Agricola, Elementa pietatis congesta. 1527.
3. Joh. Agricola, 130 gemeiner Fragstücke für die jungen Kinder. 1528.
4. Joh. Agricola, 156 gemeiner Fragstücke für die jungen Kinder. 1528 und 1529.
5. Joh. Agricola, Eyn kurtze verfassung des Spruchs Matthei am 16. 1525.
6. Andr. Althamer (und Joh. Rürer), Catechismus d. i. Unterricht zum christlichen Glauben. 1528.
7. Joh. Bader, Ein Gespräch-Büchlein von Anfang des christlichen Lebens mit dem jungen Volk zu Landau. 1526.
8. O. Brunfels, Catechesis puerorum, in fide, in literis et in moribus. 1529.
9. Ein Büchlein für die Kinder. Der Laien Biblia.
10. Dasselbe lateinisch: Quo pacto statim a primis annis pueri debeant in Christianismo institui. 1525.
11. Dasselbe niederdeutsch: Eyn Bökeschen vor de leyen vnde kinder. 1525.
12. Fragstuck des Christenlichen glaubens für die Jugendt zu Schwebischen Hall. J. B. E. H. [von Joh. Brenz].
13. Christ. Hegendorff, Die 10 Gebot, der Glaub und das Vaterunser, für die Kinder, kürzlich ausgelegt.
14. Kinderbericht und Fragstück von gemeinen Punkten Christlichs glaubens. [v. Capito]. 1527 u. 1529.
15. Derselbe lateinisch: De Pueris instituendis ecclesiae Argentinensis Isagoge. 1527.
16. Joh. Lachmann und Caspar Gräter, Catechesis, oder Unterricht für Kinder. 1528.
17. Wenc. Link, Unterrichtung der Kinder, so zu Gottes tisch wollen gehn.
18. Melanchthon, Enchiridion elementorum puerilium.
19. Melanchthon, Handbüchlein, wie man die kinder zu der Geschrift und Lehre halten soll. 1524.
20. Melanchthon, Ein kurtz auslegung vber das 20. Capitel Exodi. 1525.

21. Melanchthon, in caput Exodi XX Scholia. 1523.
22. Joh. Ökolampadius, Fragen und Antworten zum Verhören der Kinder.
23. Conr. Sam, Christenliche Unterweisung der Jungen in Fragweis. 1529.
24. Petr. Schultz, Ein Büchlein auf Frag und Antwort, die 10 Gebot, den Glauben und das Vaterunser betreffend. 1527.
25. Die Straßburger Katechismus-Tafel (Calvary, Mitteilungen aus dem Antiquariat. Berlin 1870. S. 91 ff.)
26. Joh. Toltz, Ein kurtz handbuchlyn, für iunge Christen, souiel yhn zu wissen von nöten. 1526.
27. Joh. Toltz, Wie man iunge Christen yn dreyen heuptstucken . . . vnterweisen sol.
28. Hans Gerhart Wagmeyster zu Kytzingen, Schöne Frag und Antwort, was yn warhafftiger Christen, der recht Glaub vnd seyn Frucht sey. 1525.
29. Die Züricher Katechismustafel (Geffcken, Der Bilderkatechismus des fünfzehnten Jahrh. Lpz. 1855. S. 203 ff.)
30. Joh. Zwick, Das vatter vnser in frag vnd gebätts wyß.
31. Joh. Zwick, Bekantnuß der Zwölf Artickel des Glaubens.

1. Es kommt dem Herausgeber nun namentlich auf Folgendes an:

a) zu erfahren, wo die Originale der Straßburger und Züricher Katechismustafel (Nr. 25 u. 29) sich befinden, die ihm nur in den genannten Abdrücken bekannt sind;

b) von Melanchthons Scholien (Nr. 20) einen lateinischen Sonderdruck zu finden;

c) von Melanchthons Enchiridion (Nr. 18), das er nur in späteren Ausgaben kennt, einen früheren Druck (a. d. J. 1523 od. 1524);

d) von der Laienbibel (Nr. 9) einen hochdeutschen Druck von 1525;

e) von Ökolampadius (Nr. 22); der ihm nur in einem Druck von 1537 bekannt geworden, einen früheren Druck (1529?);

f) von Zwicks Vaterunser und Glaubenserklärung (Nr. 30 u. 31), von denen er ersteres nur in undatierten Drucken, letztere in einem Druck erst von 1531 kennt, frühere bezw. datierte Drucke nachgewiesen zu bekommen;

g) von Sam (Nr. 23) den Druck v. J. 1528, der ihm nur defekt bekannt geworden, vollständig;

h) von Agricolas 156 Fragen (Nr. 4) einen Wittenberger Druck (bei Georg Rhaw?) zu erlangen;

i) über Hans Gerhart, Wagmeister von Kitzingen etwaige Lebensumstände in Erfahrung zu bringen.

2. Im Interesse einer möglichst genauen Bibliographie wird aber gleichzeitig die Bitte ausgesprochen, von allen etwa vorhandenen Ausgaben vorbenannter Bücher, auch von etwa vorhandenen Übersetzungen und Bearbeitungen, doch gütigst Nachricht zu geben.

3. Falls sich irgendwo andere katechetische Werke, Erklärungen der zehn Gebote, des Vaterunsers, der Glaubensartikel u. s. w. (nicht nur in Frage und Antwort) für den Anfangsunterricht aus den Jahren 1523—1529 finden, wird gebeten, davon gütige Mitteilung zu machen. Namentlich sucht der Herausgeber noch:

Gervasius Schuler, Das christlich gebett Vaterunser mit kurtzem verstand ausgelegt.

Eustasius Kannel, Evangelisch gesetz.

Andreas Keller, bericht der kinder zu Waselnheim.

4. Endlich werden mit besonderem Dank auch etwaige Nachrichten über die Benutzung vorstehender katechetischen Lehrbücher im Kirchen-, Schul- und Einzelunterricht entgegengenommen.

Alle auf vorstehende Punkte bezüglichen Nachrichten, die der Herausgeber in seinem Vorwort dankend erwähnen wird, wolle man gütigst richten an den ersten Schriftführer der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte, Herrn Professor Dr. K. Kehrbach, Berlin SW. 48, Friedrichstr. 16.

Berlin, Juni 1899.

Der Redaktionsausschuß
des Hauptvorstandes der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1900, zweites Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1900.

Abhandlungen.

1.

Die Bedeutung des Buches der Jubiläen.

Zum 50jährigen Jubiläum der ersten, deutschen Übersetzung.

Von

Cand. th. F. Bohn. Teterow (Mecklenburg).

Es sind 50 Jahre verflossen, seit der damalige Tübinger Dozent Dr. Dillmann das Buch der Jubiläen durch Übersetzung aus dem Äthiopischen in Ewalds Jahrbüchern II u. III der wissenschaftlichen Forschung zugänglich machte. Die dieser Übersetzung III, 72 angeschlossenen allgemeinen Bemerkungen bilden die Grundlage für alle späteren Arbeiten über dies Buch. Vor 25 Jahren faßte dann H. Rönsch bei Gelegenheit der Herausgabe der von Ceriani in der Ambrosianischen Bibliothek aufgefundenen Bruchstücke einer lateinischen Übersetzung die kleineren, Einzelfragen aus dem Buche behandelnden Aufsätze von Jellinek, Beer, Frankel u. a. in einer einheitlichen Bearbeitung zusammen. Diese Bearbeitung von Rönsch ist grundlegend und zugleich abschließend in der mit großer philologischer Sorgfalt ausgearbeiteten Herausgabe des lateinischen Textes, seiner sprachlichen, S. 211. 439, und inhaltlichen, S. 97, Kommentierung, sowie in der Zusammenstellung der Bezeugungen des Buches bei den altkirchlichen Schriftstellern, S. 253—382. Auch

die Vergleichung des Buches mit den übrigen Schriften derselben Zeitepoche und mit einzelnen später auftauchenden verwandten Stoffen, S. 461—482. 383—402, bietet alle wesentlichen in dieser Richtung in Betracht kommenden Punkte. Jedoch in dem letzten 15. Abschnitt, S. 482, welcher die Eigentümlichkeiten des Jubiläenbuches hinsichtlich der Form, des Stoffes und der Tendenz behandelt, wird der Verfasser der Bedeutung des Buches nicht gerecht. Dieser Teil, welcher schon äußerlich betrachtet nur als ein Anhang zum ganzen Buche erscheint, reproduziert in der Hauptsache, wie der Verfasser selbst S. 482 angiebt, das von Dillmann in den allgemeinen Bemerkungen Gesagte und ist, wo der Verfasser selbständig zu sein versucht, z. B. in der Annahme einer gegen das Christentum gerichteten polemischen Tendenz des Buches S. 519, nicht frei von offenbaren Mißgriffen.

Es ist auffallend, daß seitdem, also in einem Zeitraum von 25 Jahren, abgesehen von einigen bei Schürer, Jüd. Gesch.[3] III, 274 erwähnten Arbeiten, die wissenschaftliche Spezialforschung über das Buch fast völlig geschwiegen hat. Ja, nicht nur das! Während das Buch Henoch längst zum Allgemeingut der theologischen Arbeit geworden ist, steht das B. d. J. noch völlig abseits, und man findet es nirgends erwähnt, wo man eine Berücksichtigung seiner reichhaltigen, historischen und gesetzlichen Stoffe erwarten sollte. — Und doch ist das Buch voll von den interessantesten Problemen. — Es umhüllt dieselben freilich mit einem wenig einladenden Gewande. Durch ein Gewirre von Zahlen, Namen und weit ausgesponnenen Reden muß man sich hindurchfinden, ehe man eine Vorstellung von denjenigen Punkten des Buches gewinnt, welche einen weiteren Ausblick auf Altes Testament, Neues Testament, auf die zwischen diesen beiden Litteraturgruppen liegende Zeit mit ihren litterarischen Erscheinungen und historischen Ereignissen, sowie auf die in eben dieser Zeit mit der Mischna einsetzende talmudische Bewegung gestatten. Läßt man sich jedoch von der harten, ungenießbaren Schale nicht abschrecken, so wird man staunen über die Fülle von Materien, für welche eine vorsichtige Benutzung des Buches eine reiche Ausbeute verspricht. Das B. d. J. verdient in mehr als einer Beziehung ein größeres Interesse und eine intensivere Behandlung,

als ihm bis jetzt zu teil geworden ist, deshalb soll in Nachstehendem versucht werden, für die weitere Bearbeitung des Buches einige Gesichtspunkte aufzustellen und einige Perspektiven anzudeuten.

Unter den Pseudepigraphen nimmt das B. d. J. eine wichtige Stellung ein. Deutlich läßt sich in diesem Schriftenkreise eine Entwickelungsreihe herstellen. Ausgangs- und Anfangspunkt derselben ist das Buch Henoch. Mit seinen ältesten Bestandteilen bis ins zweite Jahrhundert vor Christus zurückreichend hat es die ganze Litteraturbewegung bis zum ersten christlichen Jahrhundert in der mannigfaltigsten Weise beeinflußt und befruchtet. Ebendasselbe gilt jedoch auch vom B. d. J. Wenigstens stehen drei der sicher später zu datierenden pseudepigraphischen Schriften, die Testamente der 12 Patriarchen, die Apokalypse des Esra und die von der letzteren nicht zu trennende Apokalypse des Baruch in starkem Abhängigkeitsverhältnisse zum B. d. J. Vgl. Rönsch S. 403 ff. Erwägt man nun, daß das B. d. J. in mehreren, beiden Schriften gemeinsamen Stoffen, nämlich in der Geschichte Henochs, der Wächter, in der Geschichte Noahs und in seinen kalendarischen Aufstellungen sich eng an das Buch Henoch anlehnt, welchem es andererseits wiederum dem weitaus größeren Teile seines Inhalts nach völlig selbständig gegenübersteht, so liegt die Vermutung nahe, daß das B. d. J. als ein Verbindungsglied zwischen dem Buche Henoch und jener erwähnten jüngeren pseudepigraphischen Litteraturgruppe anzusehen ist. Bestätigt sich die so aufgestellte Reihe, so ist damit ein fester Gesichtspunkt gewonnen, um die all diesen Schriften gemeinsamen historischen, chronologischen, eschatologischen, gesetzlichen und paränetischen Stoffe auf ihre innere Entwickelung, ihren Anfang und weiteren Verlauf hin prüfen zu können.

Allgemein setzt man das B. d. J. jetzt in die Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts, ohne daß es bisher gelungen ist, dies Resultat als ein sicher begründetes hinzustellen. Vergleicht man das B. d. J. mit den sicher kurz vor oder nach der Zerstörung Jerusalems zu datierenden Pseudepigraphen, so drängt sich der Eindruck auf, daß die letzteren deutlich den Charakter des Abgeleiteten, Sekundären, Reproduzierten tragen, wie ja auch vieles von ihrem Inhalt sich einfach auf das B. d. J. und das Buch Henoch zu-

rückführen läßt. Dagegen bietet das B. d. J., abgesehen von den wenigen sich an das Buch Henoch anlehnenden Stoffen, in seinem gesamten übrigen Inhalt das Gepräge des Primären, Unmittelbaren, Originellen. Schon wenn man diesem äußeren Eindruck nachgeben will, ist man versucht, das B. d. J. von der später datierten pseudepigraphischen Schriftengruppe fort und näher an das Buch Henoch heranzurücken. Denselben Eindruck spricht Dillmann aus, wenn er Z. d. D. M. G. 1857 S. 163 nach einer kurzen Nebeneinanderstellung des B. d. J. und des Buches Henoch fortfährt: „Mit Rücksicht hierauf bin ich jetzt geneigt, die Zeit des B. d. J. noch etwas früher zu setzen, als ich sie früher bestimmte.“ Aber nicht nur der unmittelbare Eindruck des Buches legt eine frühere Datierung desselben nahe, sondern es sprechen für eine solche auch eine Reihe von anderweitigen Beweisgründen. Die wichtigsten unter denselben, deren weitere Ausführung der Verfasser sich vorbehält, mögen hier eine kurze Erwähnung finden.

Der fast durchgehend im Buche verwandte Gottesname ist „Gott der Höchste“, welcher in häufiger, wenn auch nicht voll so starker Verwendung, sich namentlich noch im Buche Sirach findet und am Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts in besondere Aufnahme gekommen zu sein scheint.

Die ungemein häufige Verwendung der (liturgischen) Formel „von Ewigkeit zu Ewigkeit“ im Buche weist nach Babli. Berakhoth fol. 54ª Goldschmidt S. 194 zurück auf eine Zeit, in der zersetzende Kräfte den alten Glauben bedrohten, also auf eine Zeit, welcher schon der Siracide und die Weisheit Salomos Rechnung trägt.

Die beginnende Transcendentalisierung Gottes bahnt sich an durch reichere Ausgestaltung und häufigere Verwendung der Engelwelt. In der Angelologie und Dämonologie ist das Buch in die engste Verbindung mit dem Buche Henoch zu stellen. Dagegen zeigt der Verfasser keinerlei Scheu vor Anthropomorphismen, sondern verwendet dieselben ohne Bedenken. — Der Kampf Jakobs mit Gott ist aus anderen Gründen fortgelassen worden.

In der hohen Stellung, welche das B. d. J. dem Priesterstande giebt Kap. 30. 31. 32 ist es mit dem Buche Sirach 7, 29—31; 44. 45 eng verwandt.

Das eigentümliche Durcheinandergehen pharisäischer, sadducäischer, essäischer Elemente in dem Buche ist für die Zeit Christi, in der diese Richtungen schon scharf voneinander geschieden waren, undenkbar, diese Eigentümlichkeit des Buches erklärt sich auch nicht aus einer unionistischen, konziliatorischen Absicht des Verfassers (Rönsch S. 513. 520), sondern weist in eine Zeit zurück, in der diese Strömungen noch ungeschieden durcheinander wogten. Diese Annahme wird dadurch nicht entkräftet, daß der Verfasser wesentlich auf pharisäischem Boden steht (vgl. Geiger, Über das Buch Sirach Z.D.M.G. 1858, S. 538 oben). Die im ganzen Buche durchgeführte sehr scharfe Polemik [1]) gegen Gesetzesvernachlässigung, Versäumung der Feste, der Opfer, gegen Götzendienst, Unterlassung der Beschneidung, Entblößung erklärt sich nicht wohl aus der Herodäischen Zeit, besser und völlig ungezwungen aus der Absicht, den Nachwehen der jüdische Nationalität und Religion untergrabenden Syrerherrschaft entgegenzuwirken (1 Makk. 1, 11—15. Joseph. Ant. XII, 5. 4), welche weite Kreise des Volkes zum Abfall von der väterlichen Religion gebracht hatte.

Das Buch spricht von der Gegenwart als einer Zeit, in der Edom unter der Herrschaft Israels steht (Kap. 28 bei Rönsch, S. 74. 75; bestätigt wird die Lesart durch die später aufgefundenen äthiopischen Handschriften. Vgl. 1 Makk. 5, 65. 2 Makk. 10, 15. 17; 12, 32). Das Buch fordert zu einem Rachekrieg gegen die Philister auf, um auszurotten, was die Chittäer übrig gelassen haben (Kap. 24; dazu ist zu vergleichen Z.D.M.G. XII, S. 279 bis 299; von Rönsch S. 433 nicht entkräftet 1 Makk. 5, 68).

Das Buch, welches Flüche gegen alle umwohnenden Völker schleudert, auf gänzliche nationale Isolierung dringt und völlig ungestörte, freie Religionsübung voraussetzt, ist undenkbar zu einer Zeit, wo das Volk unter dem Druck römischer und Herodäischer Herrschaft stand.

Alle diese Gründe, die hier nur kurz angedeutet werden konnten, legen die Vermutung nahe, daß mit der Datierung des Buches

---

1) Vgl. Dr. E. Littmanns Besprechung von Singer, Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis in Jahrgang 1899 der Z.D.M.G.

weiter zurückzugehen ist. Es darf deshalb — in aller Bescheidenheit — die Ansicht ausgesprochen werden: Das B. d. J. ist um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, nach der Makkabäischen Erhebung, geschrieben und zwar in der Zeit, während welcher die Partei der Chasidim, aus deren Kreise es hervorgegangen ist, mit dem neuen Herrscherhause noch Hand in Hand ging. Der Verfasser beabsichtigte, nach dem nivellierenden Druck der syrischen Religionsverfolgung, durch Erinnerung an die große Vergangenheit der Väter des Volkes dasselbe in sich national zu festigen, er wollte durch Einschärfung des Gesetzes und durch Ermahnung zur treuen Übung desselben, mit dazu beitragen, daß die väterliche Religion in alter Reinheit wiederhergestellt und die aus der Syrerzeit nachwirkenden fremden, heidnischen Einflüsse überwunden und ausgeschieden würden, um so die großen äußeren Erfolge der gewaltigen makkabäischen Erhebung auch durch das Wiedererblühen eines rein jüdischen, nationalen und religiösen Volkslebens innerlich festigen zu helfen.

So sehr den modernen Leser die Schreibweise des Verfassers des B. d. J. ermüdet, so kann man sich doch denken, daß er für seine Zeit eine Fülle des Interessanten bot. Der Verfasser zeigt sich überall als ein Mann, welcher voll und ganz im Volksleben stehend, vertraut mit allen Fragen der Zeit, bekannt mit allen Gefahren, welche sein Volk von innen und von außen bedrohen, im tiefsten Innern durchdrungen und erfüllt ist von der hohen Stellung, welche seinem Volk vor allen anderen Völkern zuteil geworden ist. Um seine Volksgenossen in dieser ihrer Stellung zu befestigen und zu bestärken, sucht er sie durch seine Schrift in einer scharf bestimmten Richtung zu beeinflussen und zu leiten. Dabei schöpft er einerseits in vollen Zügen aus dem Strome der Tradition, indem er alles, was sich ihm unter die seine Schrift beherrschenden Gesichtspunkte unterordnen läßt, zu einem kunstvollen Ganzen im geschlossenen Rahmen zusammenfügt. Andererseits verarbeitet er nicht nur, was sich ihm bietet, sondern er fügt auch viel Individuelles hinzu, erfindet, verbessert, ergänzt, erklärt, kombiniert, tritt unbefangen mit Auffassungen und Lehrmeinungen hervor, mit welchen er, soweit wir wissen, allein stand und von deren weiterem Fortbestehen in

Litteratur und Volksbewußtsein wir keine Kunde haben. Wir belauschen in seinem Buch einen der ersten Midraschisten (im jüngeren Sinne des Worts) bei seiner Arbeit. Jedoch besteht in der Hinsicht ein Unterschied zwischen ihm und seinen späteren geistloseren Nachfolgern, als der Verfasser des B. d. J. in einer lebensvolleren, kräftig pulsierenden Gegenwart stehend, nicht umhin kann, in die eigentümliche Verquickung von Individuellem und Traditionellem, wie sie den Midrasch kennzeichnet, die brennenden Zeitfragen hineinzuziehen und so zu gewissen beherrschenden Gesichtspunkten zu gelangen, welche in den späteren Litteraturerzeugnissen völlig fehlen.

Eine Fülle von seiner Meinung nach hochinteressanten Fragen hat der Verfasser in sein Buch hineingearbeitet. Jedoch mit seinem in vorderster Linie stehenden Interesse findet er wenigstens bei seinen modernen Lesern nur wenig Anklang: das ist seine Liebhaberei für Zahlen und Namen. Und doch scheint der Verfasser gerade in diesem Punkte im besonderen Maße auf das Interesse und Verständnis seiner Zeitgenossen gerechnet zu haben. Von dem bis ins einzelne durchgeführten chronologischen System hat das Buch seinen Namen. Auch die geringfügigsten Ereignisse versieht der Verfasser in ermüdender Weise mit Zahlangaben, welche oft heptadisch sich einfügen in seine Berechnung von Jahrwochen und Jubiläen und in das die ganze Periode von Adam bis Mose umfassende System von 50 Jubiläen zu 49 Jahren. In den heptadischen Anklängen ist ein Zusammenhang mit dem Alexandrinismus unverkennbar. Nur in dem großen Zahlengerüste finden sich Übereinstimmungen mit LXX, Samaritanus oder anderen vereinzelt überlieferten Zahlen für wichtigere Ereignisse. Im übrigen wird es auch der scharfsinnigsten Kombination wohl nicht gelingen, in dieser unnatürlichen Häufung von Zahlen etwas anderes als ein System vollendeter Willkür zu entdecken.

Anders steht es mit den zahlreichen Namen, welche der Verfasser freigebig überall dort anführt, wo der massoretische Text ein bedeutungsvolles Schweigen beobachtet. Schon an und für sich ist es nicht wahrscheinlich, daß der Verfasser selbständig zur Namenbildung geschritten ist; dazu kommt, daß eine große Anzahl der im B. d. J. eingefügten Namen auch im Buche Henoch, bei Jo-

sephus, in den Septuaginta und den altkirchlichen Schriftstellern auftauchen. Ferner erscheinen die Namen in enger Verknüpfung mit solchen Stoffen, welche vom Verfasser ohne Frage in der Tradition seines Volkes vorgefunden, aus derselben entnommen und für seine Schrift verwertet worden sind. Daher liegt die Vermutung nahe, daß hier in der That alte Namen-Traditionen vorliegen, von denen man nicht sagen kann, wann sie sich gebildet haben und bis zu welchem Grade ihnen vielleicht eine historische Wahrheit eignet. Eine sorgfältige Aufstellung und Vergleichung der Namen würde eine dankbare und für die Förderung der Untersuchungen über das Buch wichtige Aufgabe bilden, zumal da, abgesehen von den wenigen auch im Buche Henoch auftretenden Namen, uns im B. d. J. die erste schriftliche Aufzeichnung dieser Namen-Traditionen erhalten sein dürfte.

Nicht den gleichen Erfolg verspricht die Behandlung der Textfrage des Buches, welche von der einschneidendsten Bedeutung ist. War der Grundtext des Buches ein hebräischer oder ein aramäischer? Welcher Genesistext hat dem Verfasser des Buches vorgelegen, ein aramäischer, ein hebräischer oder der Septuagintatext? In welcher Verfassung war der benutzte Genesistext? Das sind Fragen von außerordentlicher Bedeutung, welche hier gestellt werden können. Dillmann ist zuerst in seinen „allgemeinen Bemerkungen“, darauf in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1883 dieser Frage in grundlegender Weise nahe getreten. Rönsch bietet in diesem Punkte nichts Neues. Eine Kollationierung mit den samaritanischen und den Targumtexten mußte ohne nennenswerte Resultate aus der Hand gelegt werden. — Die Urschrift des Buches war hebräisch oder wohl aramäisch; daraus floß eine nicht erhaltene griechische Übersetzung, aus der griechischen eine nur zur Hälfte erhaltene lateinische, und eine, obwohl vier Handschriften vorliegen, nur erst sehr aus dem Groben herzustellende äthiopische Übertragung. Nach einer zweiten Übersetzung Textfragen untersuchen, kann schon der Natur der Sache nach keine großen Resultate versprechen, und bis uns der Zufall einmal auch vom B. d. J. wenigstens das griechische Zwischenglied in die Hände giebt, wird es wohl bei der allgemeinen Feststellung bleiben müssen, daß der Verfasser bald dem massoretischen

Text, bald der Septuaginta folgt, bald von beiden abweicht, oder, wie hinzugesetzt werden kann, allerlei in vereinzelten Handschriften und Targumtexten ebenfalls auftretende Lesarten bietet. Das Buch, welches in der uns vorliegenden Gestalt kaum zu Hypothesen die Grundlage bietet, wird vielleicht noch einmal eine außerordentliche Bedeutung für die alttestamentliche Textfrage gewinnen.

Ebenfalls von großer Bedeutung ist die Beobachtung der exegetischen Stellung des Buches. Das B. d. J. reproduziert den größten Teil der Genesis und hat sich mit dem ihm vorliegenden Texte exegetisch abzufinden. Mag dies nun der Septuagintatext oder der massoretische gewesen sein, auf jeden Fall hat der Verfasser den massor. Text gekannt und bringt als Exegese desselben manches Eigentümliche, manches, was sich als traditionell nach seinem Ursprung und weiteren Verlaufe verfolgen läßt. Freilich ist auch hier ein zu weites Eingehen auf die Wortexegese, da wir auf eine zweite Übersetzung angewiesen sind, nicht angezeigt. Manche Nüancierung des Ausdrucks ist vielleicht auf Mißverständnis, oder erst vom Übersetzer eingetragene Exegese zurückzuführen. Doch läßt sich in vielen Fällen die Exegese des Verfassers unzweifelhaft feststellen, so namentlich dort, wo der Ausdruck ein fest eingeschlossenes Glied im Ganzen der Auffassung und Darstellung bildet. Obgleich also auch hier die Textverhältnisse des Buches zur äußersten Vorsicht mahnen, so ist doch der Boden für die Beurteilung der exegetischen Haltung des Buches schon ein gangbarerer, als für die Behandlung der Textfragen.

Die exegetische Bedeutung des Buches führt uns zu einer kurzen Skizzierung der Stoffe selbst, des eigentlichen Inhalts des Buches. Der Verfasser bringt in buntem Gemisch Eigenes und Traditionelles, Historisches und Gesetzliches, Zeitanklänge, paränetische Reden und eschatologische Ausblicke. Alles ist unter bestimmte, beherrschende Gesichtspunkte gestellt. Der Gesichtspunkt, welcher das Bild der Zeit, die der Verfasser schildert, am meisten entstellt, ist derjenige, daß die jüdische Religion nach der Darstellung des Verfassers fast in ihrem ganzen Umfange schon den Erzvätern geoffenbart und bei denselben in Übung gewesen ist. Alle später erst geoffenbarten Religionsmomente werden deshalb auf

irgendeine Weise, oft sehr gewaltsam, mit oder ohne Anknüpfung in das Leben der Patriarchen hineingeheimnißt. Henoch, Noah, Abraham übernehmen an Stelle des Mose die Vermittelung der Offenbarungen Gottes, und die Gottesoffenbarung auf dem Sinai behält nur die Bedeutung der Erneuerung und Wiederherstellung von längst geoffenbarten Religionsformen, welche schon von den Vätern gekannt und beobachtet waren. Auf diese Weise werden einerseits die Patriarchen verherrlicht, andererseits jedoch dient diese Verherrlichung der Patriarchen nur dem für den Verfasser im Vordergrunde stehenden Gesichtspunkt, nämlich der Verherrlichung des Volkes Gottes. Durch das Zurückschieben der Gesetzesoffenbarung in die Zeit der Väter werden Volk und Väter noch enger und inniger wie in den Berichten der kanonischen Genesis miteinander in Verbindung gebracht und zu einem untrennbaren, gleichmäßig unter Gottes Offenbarung gestellten, einheitlichen Ganzen verschmolzen. Beide, Volk und Väter, werden dann zusammen in die nächste Gottesnähe gerückt. Alle der Darstellung dieses Verhältnisses zwischen Gott und dem Volke Gottes dienenden Schriftausdrücke, namentlich die deuteronomischen Redewendungen, finden sich in unserem Buche wieder. Aber das B. d. J. geht weit über die Darstellung der Schrift hinaus. Gott, Engel und Volk Gottes sind ein Ganzes gegenüber der übrigen Welt, mit Gott und den Engeln zusammen feiert Israel seine Feste und den Sabbat, mit der himmlischen Welt stehen die Väter, steht das Volk in der innersten Beziehung. Im Interesse der Verherrlichung des Volkes werden die Berichte der Genesis in der freigebigsten Weise ausgeschmückt, werden die Väter von Jugend auf mit den herrlichsten Tugenden ausgestattet, wird alles Sündhafte und Anstößige in ihrem Leben begründet, abgeschwächt oder einfach ausgelassen. Die Väter sind durch ihren Wandel gerecht vor Gott. — Und über ein von solchen Vätern entstammtes Volk ist Gott selber Herrscher (Kap. 15: „Über alle Völker hat er Geister gesetzt zu Herren. Über Israel setzte er niemand zum Herrn, sondern er allein ist ihr Beherrscher“). Der für das Buch in seinem großen Gefüge und in seinen kleinsten Einzelheiten maßgebende und beherrschende Gesichtspunkt ist der der Theokratie Gottes über ein durch

solche Theokratie in die nächste Gottesnähe emporgehobenes Volk Gottes.

Es bildet eine bisher noch nicht einheitlich gelöste Aufgabe, die Linien aufzuzeigen, in denen sich dies Motto, diese Idee durch das ganze Buch in allen seinen Teilen hindurchzieht; doch das Buch stellt in seinen einzelnen Stoffen noch andere Aufgaben, welche weit über den engeren Rahmen desselben hinausweisen. In einem großen Teile seines Inhalts deckt sich das B. d. J. mit der kanonischen Genesis. Dabei giebt der Verfasser jedoch keine Erzählung völlig unverändert wieder, sondern wo er keine Zusätze macht, weiß er wenigstens durch längere oder kürzere Streichungen den Tenor der einzelnen Erzählungen fast unvermerkt zu verändern. Auch hier muß man sich oft wundern über das feinberechnende Auge des Verfassers, welcher z. B. in der Wiedergabe von Esaus Verkauf der Erstgeburt oder in Jakobs Erschleichung des väterlichen Segens ein Meisterstück der Entstellung des ursprünglichen Schriftsinnes geliefert hat. Ebenso erweisen sich die anscheinend planlos angehäuften Reden in der Geschichte Abrahams und Jakobs als ein wohldurchdachtes System mit psychologischer, teilweise dramatischer Entwickelung. Allein diese Beobachtungen, welche sich sehr zahlreich anführen lassen, gehören mehr unter den Gesichtspunkt der Darstellung der Komposition des Buches als eines in sich geschlossenen, von einheitlichen Ideen beherrschten Ganzen. Einen weiteren Ausblick gewähren diejenigen Stoffe, welche ausdrücklich über den Rahmen des in der kanonischen Genesis Gebotenen hinausgehen, mögen dieselben nun in einfach erzählender Form, oder in Reden eingeflochten geboten werden. Diese Stoffe haben entweder eschatologischen, geschichtlichen oder gesetzlichen Inhalt, in allen drei Beziehungen sind sie von weitreichendem Interesse.

Die eschatologischen Abschnitte, welche durchsetzt sind mit messianischen Anklängen, fußen auf der dem Verfasser abgeschlossen vorliegenden prophetischen Darstellung. Sie richten andererseits unser Augenmerk vorwärts auf die eschatologischen Aussprüche Christi, namentlich, wo er der im jüdischen Volke herrschenden falschen eschatologischen Auffassung entgegentritt. Sind für das Verständnis dieser Polemik Jesu schon die wenigen Stellen von großer Bedeu-

tung, in denen die Jünger oder einzelne Glieder des Volkes mit ihren eschatologischen Anschauungen hervortreten, so muß dem B. d. J. in dieser Frage eine noch größere Bedeutung zuerkannt werden, denn es zeigt uns in seinen eschatologischen Abschnitten, welche Züge der prophetischen Verkündigung vom Volke, wenigstens von der Klasse des Volkes, aus welcher der Verfasser des Buches hervorgegangen war, innerlich angeeignet worden waren. Zwar trägt gerade in seinen eschatologischen Abschnitten das Buch besonders deutlich das Gepräge mechanischer Reproduktion prophetischer und deuteronomischer Stellen, doch ist man berechtigt, aus dem fast völligen Fehlen der eine innere Entwickelung in Aussicht stellenden prophetischen Wendungen, sowie aus der immer wiederkehrenden Betonung der äußeren Machtstellung des Volkes, welche verbunden ist mit der in den schärfsten Ausdrücken ausgesprochenen Verfluchung sämtlicher umwohnenden Völkerschaften, den Schluß zu ziehen, daß das eschatologische Zukunftsbild des Verfassers auf derselben materialistisch fleischlichen Messiashoffnung beruhte, wie wir es bei den Jüngern und beim Volke finden und wie sie Christus bis zu seinen letzten Erdentagen bekämpfen muß [1]). Es dürfte demnach das B. d. J. in dieser Richtung mehr als bisher zur Zeichnung des Hintergrundes für die von Christo bekämpfte und für die von ihm vertretene eschatologische Auffassung herangezogen werden.

Die eschatologischen Erörterungen nehmen nur einen verhältnismäßig kleinen Raum im Buche ein. Umfangreicher sind diejenigen Stoffe, welche über das geschichtliche Erzählungsgebiet der Genesis hinausgreifen und dasselbe durch Zusätze sagenhaft erweitern. Manche Versionen sind offenbar Erfindungen des Verfassers, manche neuen Züge und Ausschmückungen bekannter Stoffe und manche eingefügten neuen Stoffe scheint der Verfasser in der mündlichen Tradition vorgefunden und in sein Buch eingearbeitet zu haben. Es wird jedoch wohl eine ungelöste und unlösbare Aufgabe bleiben, Individuelles und Traditionelles im B. d. J. völlig voneinander zu scheiden, da wir abgesehen vom Buche Henoch, mit dem es sich

1) Den ersten Schritt, das B. d. J. in dieser Richtung zu verwerten, that J. Drummond The Jewish Messiah Lo. 1877, S. 143—147.

jedoch nur in verhältnismäßig wenigen Stoffen berührt, keine frühere Aufzeichnung dieser Traditionen besitzen. Aber eben hierin liegt die nicht zu unterschätzende Bedeutung des B. d. J., daß uns in demselben die erste schriftliche Aufzeichnung erhalten ist für eine Fülle von Stoffen aus dem Erzählungsgebiet der Genesis, denen man in der späteren jüdischen Litteratur in Midrasch und Talmud wiederholt begegnet und welche sämtlich die Darstellung des B. d. J. zur Voraussetzung haben und auf dieselbe zurückweisen. Die Darstellung des B. d. J. erhärtet sich überall als die primäre, dadurch daß sie stets die einfachste und unbefangenste Version der betreffenden Stoffe bietet und in mehreren Fällen sogar sich nicht scheut, zwei, ja drei (bei Erzählung der Einsetzung Levis zum Priester Kap. 30. 31. 32) völlig parallel laufende Berichte nebeneinanderzustellen und gleichsam in einem Atem zu erzählen: ein sicheres Zeichen naiver Schriftstellerei, welche die Stoffe häuft, anstatt sie zu verarbeiten.

Die Fruchtbarmachung des Buches in dieser Richtung wird dadurch erleichtert, daß dasselbe seinen Stoff noch in schärferer Weise, als die kanonische Genesis es thut, um bestimmte Zentren gruppiert. Sein Hauptinteresse ruht nicht auf den Ereignissen, sondern auf den Personen der Genesis, und unter diesen bildet die Geschichte Abrahams Kap. 11—23 und Jakobs Kap. 24—39 sein Hauptthema. Der Zeichnung dieser beiden Persönlichkeiten widmet sich der Verfasser mit ganzer Liebe und Sorgfalt, beide verknüpft er durch die engsten persönlichen Beziehungen miteinander, zieht reichhaltiges Material zur Ausschmückung ihres Lebens heran und fügt hauptsächlich in dem sie behandelnden Abschnitte die für das Buch so charakteristischen Reden ein. An dieses Hauptthema schließt sich der übrige Inhalt des Buches in leichterer und, wie deutlich erkennbar ist, flüchtigerer Skizzierung an. Die ersten vier Kapitel behandeln die Urgeschichte: Schöpfung, Einsetzung des Sabbats, Sündenfall, Kain und Abel, Henoch, Kap. 5—10 den Fall der Engel, Geschichte Noahs und seiner Söhne. In der Geschichte Jakobs sind die Erzählungen von Isaak und namentlich von Esau so verwoben, daß sie überall nur zur schärferen Zeichnung Jakobs dienen müssen. Wiederum nur anhangsweise und im Vergleich

mit der kanonischen Genesis bedeutend gekürzt ist die Geschichte Josefs erzählt, und völlig skizzenhaft daran die Geschichte Moses und der Kinder Israel bis zum Sinai mit einem Anhang über Passahfest und Sabbatfeier angeschlossen. Es würde die Grundlage für eine weitere Förderung der Untersuchung dieser Stoffe des Buches bilden, wenn im Rahmen der so gegebenen Gruppierung seines Inhalts in knapper Darstellung festgelegt würde, wie weit sich das Buch in seinen Erzählungen mit der kanonischen Genesis deckt und in welchen Zügen es über dieselbe hinausgeht. Damit wäre zugleich für alle in der späteren jüdischen Litteratur wieder auftauchenden Stoffe Grundlage und Ausgangspunkt bestimmt, um die weitere Entwickelung dieser Stoffe in den folgenden Litteraturperioden zu beobachten [1]).

Für die Behandlung der historischen Stoffe und der unter denselben Gesichtspunkt zu stellenden gesetzlichen Stoffe des Buches, von denen noch kurz im Folgenden die Rede sein soll, sind einige Vorarbeiten vorhanden, so namentlich die kleine, verdienstvolle Schrift von Dr. B. Beer, Das Buch der Jubiläen und sein Verhältnis zu den Midraschim, L. 1856; später ergänzt durch: Noch ein Wort über das Buch der Jubiläen, L. 1857. In klarer, nüchterner Weise verfolgt dieser Gelehrte, allerdings beeinflußt von seiner Annahme, daß das Buch dosithäischen Ursprungs sei, eine große Anzahl der demselben eigentümlichen Stoffe, und es ist bedauerlich, daß auf dieser sorgfältig gelegten Grundlage nicht weiter gearbeitet worden ist. Hier liegen noch dankbare Aufgaben für in ihrer Volkslitteratur bewanderte jüdische Gelehrte [2]).

---

1) Im Anschluß hieran bedarf es der erneuerten Untersuchung, ob das B. d. J. in der That mit Notwendigkeit fordert, daß ihm das Buch Henoch als schriftliche Quelle vorgelegen hat und welche Teile des Buches Henoch als Quellen des B. d. J. in Betracht kommen würden.

2) Es wäre für das Verständnis des Buches förderlicher gewesen, wenn der letzte Bearbeiter desselben: Singer, Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis 1898, seine große Gelehrsamkeit in den Dienst der Einzelfragen des Buches gestellt hätte, — denn ehe die Bewegung der einzelnen Materien des Buches nicht schärfer herausgearbeitet ist, wird auch auf das ganze Buch kein neues Licht fallen können. — Die von dem Verfasser aufgestellte These, daß das Buch eine judenchristliche Streitschrift gegen das Paulinische Heiden-

Die historischen, sagenhaft erweiterten Erzählungen machen den Hauptinhalt des Buches aus, dasselbe ist jedoch in allen seinen Teilen durchsetzt mit gesetzlichen Bestimmungen, Geboten und Verboten, welche mit den geschichtlichen Stoffen mehr oder weniger eng verknüpft sind. Das Buch zieht fast den ganzen Umfang der jüdischen Religionsübung in den Kreis seiner Darstellung. Sämtliche jüdische Feste mit Ausnahme des Purim- und Chanukafestes werden umständlich und zum Teil mehrmals erwähnt; ausführlich werden am Eingang und am Ende des Buches die Sabbatbestimmungen aufgeführt, sehr häufig wird vom Götzendienst gesprochen, eingehend behandelt das Buch Opferdienst, Opfergaben, Opferholz, Verhalten der Priester beim Opfer. Weitere gesetzliche Fragen, die sich im Buche ausführlich oder nur angedeutet vorfinden, sind: Zehnten, Reinigungsvorschriften, Beschneidung, Blutessen, Verkehr-, Essen-, eheliche Verbindung mit den Heiden, Schamentblößung, Essen auf den Gräbern, Erlaßjahr u. a. m. Schon aus dieser flüchtigen Zusammenstellung ersieht man, wie vielseitig die gesetzlichen Interessen des Verfassers waren. Während man nun für die Vergleichung der historisch sagenhaften Stoffe des Buches, abgesehen von den übrigen Pseudepigraphen als nächstem und vom Talmud als letztem Glied in der Entwickelungsreihe, nur auf vereinzelte oder sehr späte Targume und Midraschschriften angewiesen ist, läßt sich für die gesetzlichen Stoffe eine günstigere Perspektive stellen. Das erste vorchristliche Jahrhundert war eine Zeit, in der die später im Talmud zum Abschluß gekommene gesetzliche Bewegung schon in voller Entwickelung begriffen war. So wenig bis jetzt zur genaueren Feststellung und Datierung der einzelnen, noch in den versteinerten Formen des Talmud deutlich erkennbaren gesetzlichen Zeitströmungen gethan werden konnte, so ist doch unzweifelhaft, daß die Mischna, das erste Glied in dieser Bewegung, schon

Christentum sei, ist undurchführbar und bleibt unbewiesen. Der Verfasser würde mit derselben vor 50 Jahren wohl mehr Anklang gefunden haben. Die Frage, ob das Buch überhaupt christliche Elemente enthalte, scheint endgültig abgewiesen durch Dillmanns Urteil in „Ewalds Jahrbüchern" III, 88, daß eine Spur von christlichem Einfluß in demselben nachzuweisen auch dem Scharfsinnigsten nicht wohl möglich sein wird.

zur Zeit Christi in irgendeiner Form vorlag. Die litterarischen Hilfsmittel zur Vergleichung der Mischna sind nur spärlich vorhanden; es kommen dafür in Betracht: Neues Testament, Josephus, Philo und vereinzelte geschichtliche Nachrichten aus dieser Zeit. Alle diese Schriften liefern nur geringes Material. Um so wertvoller werden dadurch die reichhaltigen gesetzlichen Stoffe des B. d. J., und ihre Bedeutung in dieser Frage erhellt auf den ersten Blick. Völlig abzuweisen ist, daß die Darstellung der Jubiläisten uns nur individuell subjektive Auffassungen darbiete (vgl. Ewalds Jahrbücher III, 5. 81. 79). Auch die gesetzlichen Stoffe des Buches geben uns Zeitbilder; sie gerade sind zum Ausgangspunkt zu machen und um sie ist alles weitere auffindbare Material zu gruppieren, um für eine Zeit einen weiteren Gewinn von sicheren Anhaltspunkten zu gewinnen, aus welcher wir, obgleich die Wurzeln großer Bewegungen in ihr liegen, verhältnismäßig nur wenig Nachrichten haben. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, führt diese Vergleichung auf eine Zeit fanatisch rigoristischer, asketischer Gesetzesauffassung, deren Höhepunkt nach Babl. Sanhedrin 46[a] im dritten vorchristlichen Jahrhundert liegt und im Vergleich mit welcher die Mischna schon wieder eine ruhigere, mehr nüchterne Stellung zum Gesetze vertritt. Sehr wichtig sind für diese Untersuchungen die Sabbatgebote des B. d. J. Man vergleiche z. B. folgende Reihen: das Verbot des Kriegführens am Sabbat wird im B. d. J. ausgesprochen Kap. 50. Dasselbe Verbot wird von den Chasidim bis zur äußersten fanatischen Konsequenz durchgeführt 1 Makk. 2, 31—38; es wird zuerst unter dem Zwang äußerster Not durchbrochen 1 Makk. 2, 41 (Joseph. B. J. 14. 4. 2). Nach den zahlreichen Nachrichten bei Josephus zeigt die nächste Zeit bis zur Zerstörung Jerusalems unter stetem Schwanken in dieser Frage doch das Bild immer weiter um sich greifender Zugeständnisse an die laxere Praxis (1 Makk. 9, 34. 43. 2 Makk. 8, 26. Joseph. Ant. 13. 1. 3; 18. 9. 2; 13. 8. 4; 12. 6. 2; verglichen mit Ant. 14. 10. 12. Bell. Jud. 2. 21. 8; (Vita 32) 4. 2. 3; Apion. 1, 22), bis schließlich der Talmud das Kriegführen am Sabbat erlaubt und für die Kriegführenden eine Reihe von Ausnahmegesetzen aufstellt Jerusch. Schabb. I. 8. Babl. Thoss. Erub. c. 3. Babl. Schabb. 19[a].

Erub. 45ᵃ. 17. Maimon. h. Melachim 6, 6; 8, 11; 8, 13. Noch deutlicher ist folgende Reihe: Das Verbot der ehelichen Gemeinschaft am Sabbat wird von den Samaritanern berichtet (Eichhorn, Repertor. XIII, 257. 281; de Sacy, Notices et extraits de la bible XII, 175). Die Gesetze der Samaritaner sind zu beurteilen als eine durch ihre völlige Isolierung von der weiteren jüdischen Entwickelung verursachte Erstarrung in alten gesetzlichen Formen. — Dasselbe Verbot bringt das Buch der Jubiläen: Kap. 50. Ein ähnliches Zeugnis von dieser strengen, älteren Auffassung, welches völlig den Eindruck einer glaubwürdigen, alten Nachricht macht, steht Babli Jebamoth. 90ᵇ (vgl. Wünsche, Die haggad. Bestandteile II s. 31 Nr. 60). Unbewußt bietet uns jedoch das B. d. J. in dieser Frage einen Beleg, daß es an einem Scheideweg in der inneren Entwickelung Israels steht. Es berichtet uns einerseits ein asketisch gefärbtes Gebot über den Sabbattag, andererseits finden wir in ihm den ersten schriftlichen Niederschlag der Auffassung vom Sabbat als einem hohen, durch vollen Lebensgenuß zu feiernden Freudentag (wiederholt Kap. 2: Sabbat zu feiern, zu essen und zu trinken und zu preisen den, der alles geschaffen hat), also derjenigen Auffassung, welche seitdem ununterbrochen im Judentum geherrscht und in der Frage der ehelichen Gemeinschaft am Sabbat zu einer der asketischen entgegengesetzten Praxis geführt hat (Buxtorf, Synag. Jud. XI, S. 272. 273).

So haben wir versucht, zum ehrenden Gedächtnis der großen Verdienste Dillmanns um das Buch aus dem großen Stoff die wichtigsten Fragen hervorzuheben. Das B. d. J. stellt in seinen Namen und Zahlen, in seiner exegetischen und textlichen Stellung zu den übrigen Texten der Genesis, in seinen eschatologisch gefärbten, seinen historisch-sagenhaften und seinen gesetzlichen Stoffen, sowie in der Feststellung des Zeitgewandes, welches es trägt, Aufgaben von weitreichender Bedeutung, deren Lösung als noch nicht abgeschlossen zu betrachten ist.

Seit der Niederschrift des Obigen ist eine neue Übersetzung des Buches von Dr. E. Littmann in der Ausgabe der Apokryphen und Pseudepigraphen von Kautzsch (II, S. 31—119) erschienen. Dieselbe ist mit sorgfältiger Benutzung aller textlichen Hilfsmittel

ausgearbeitet und bringt auch eine Verseinteilung, deren Fehlen die wissenschaftliche Behandlung des Buches bisher sehr erschwerte. Es ist zu hoffen, daß diese neue Übersetzung, welche, wie die gesamte Ausgabe namentlich der bis jetzt in dieser Beziehung recht stiefmütterlich behandelten Pseudepigraphen, einem dringenden Bedürfnis abhilft, die wissenschaftliche Arbeit über das Buch der Jubiläen und diesen ganzen Schriftenkreis neu beleben und fördern wird.

2.

Der erste Glaubensartikel in Luthers kleinem Katechismus.

Von

D. Dr. Ebeling in Hannover

1. Der Text des Artikels.

Der Text der drei ersten Hauptstücke des Enchiridion ist nicht von Luther, sondern uraltes Eigentum der Kirche; sind doch das erste und dritte Hauptstück der Schrift selbst entnommen; an dem Inhalte dieser Hauptstücke hat Luther nicht geändert. Auch die Form, in welcher dieser Inhalt überliefert wurde, stand in der lateinischen Sprache seit vielen Jahrhunderten, in der deutschen Sprache ebenfalls seit mehr als zweihundert Jahren fest. Bekanntlich schloß sich Luthers konservativer Sinn, soweit die Grundsätze der Reformation nicht widerstrebten, an das Gegebene an, und für den kleinen Katechismus, der für die Hausväter, das Gesinde und die Kinder bestimmt war, lag der Anschluß an das Gegebene um so näher, als doch viele Tausende, so sehr Luther auch über die greuliche Unwissenheit klagte, diese drei Stücke, die zehn Gebote, das Credo und das Vaterunser, auch innerhalb der römischen Kirche gelernt hatten und lernten, während er sich im großen Katechismus und in der Bibelübersetzung, wo er freiere Hand hatte, freier

bewegte. Wir haben also, wenn es sich um den Text des ersten Artikels handelt, zu fragen, was Luther vorfand; sodann, ob er davon abgewichen ist.

Der griechische Text des ersten Artikels kommt hier so wenig wie die allmähliche Ausbildung des lateinischen in Betracht. Der letztere lautete, ohne Interpunktion — und die alten Handschriften bieten eine solche nicht — zu Luthers Zeit: Credo in Deum Patrem omnipotentem creatorem coeli et terrae. An sich lassen diese Worte eine dreifache Auffassung zu: Entweder omnipotentem als selbständige Aussage, substantivisch zu fassen, wobei allerdings immer doch das Sprachgefühl es an ein Subjekt als den Träger der Eigenschaft anlehnt, oder es attributiv zu nehmen, und in diesem Falle wieder es entweder zum vorhergehenden oder zum nachfolgenden Substantive zu ziehen. Diese letztere Verbindung wird aber von vornherein dadurch ausgeschlossen, daß der Artikel ursprünglich nur die erste Hälfte enthielt, und daß die zweite Hälfte: creatorem coeli et terrae etwas später hinzugesetzt wurde [1]). Die ältesten deutschen Übersetzungen geben daher die zweite Hälfte öfter als Relativsatz, z. B. der Benediktiner Glaube: Ich gloube an den alemachtigen got, der der schephâre ist himeles unte der erde; das Wessobrunner Gebet: Ich gloube an einen got, der dir skephâri ist himelis unde erda unde allero geskephidi [2]) u. a. Es ergiebt sich daraus, daß das Wort omnipotentem als Attribut zu Patrem gezogen wurde, wie im zweiten Artikel. Dementsprechend interpungieren die amtlichen Ausgaben des Textes wie der Catechismus Romanus: Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae.

Selbstverständlich folgen die deutschen Übertragungen des Mittelalters dem lateinischen Text, wobei die Flexionsfähigkeit und die freie Stellung des Attributs — wovon später — den engsten An-

1) Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. 3. Aufl. 1897. S. 22ff. 34f. Th. Zahn, Das apostolische Symbolum. 1893. S. 49f.

2) Müllenhoff und Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8. bis 12. Jahrhundert. 3. Ausgabe von Steinmeyer. 1892. I. S. 287. 293. Jetzt auch bei Hahn, 3. Aufl.

schluß an das lateinische Original gestattete. Im Sangaller Paternoster und Credo aus dem Ende des 8. Jahrhunderts heißt es: Kilaubu in kot fater almahtîcun, kiscaft himiles enti erda [1]), und im fränkischen Taufgelöbnis: Gilaubistû in got fater almahtîgan? Daneben finden wir aber auch das Adjektiv **vor** dem Worte Vater bereits in dem Sächsischen Taufgelöbnis aus dem 9. Jahrhundert: Gelôbistû in got alamehtîgan fader? ec gelôbe in got alamehtîgan fader; ebenso in der Sächsischen, der Lorscher Beichte [2]) u. a. Es genügt demnach, hier nur auf die Zeit des zu Ende gehenden Mittelalters hinzuweisen. Die verbreitetste Anleitung für Priester war zu Luthers Zeiten wohl die Himmelstraße [3]). Dort heißt es im 45. Kapitel, Blatt 169b, von den 14 Artikeln des Glaubens: Seid ich hie von dem Paternoster und dem evangelischen Gruß Ave maria kürtzlichen gesagt hab. so will ich auch hie erzelen die vier zehen artickel des glaubens. den ein jeder mensch d' zu seinen jaren komen ist. pflichtig ist zu künde uñ die eltern jre kind zu lere . . . wiewol er nicht pflichtig ist zu versteen alle die artickel ... der erste artickel ist. Ich glaub in [4]) gott. das ist. Ich glaub das ain gott ist. der ander artickel ist. Vater allmächtigē. das ist. Ich glaub das der vater ist gott allmächtiger. od' das ain gott der all ding versorgt. regiert. und schickt. ist der allmächtig vater. Der dritt artickel ist. Schöpffer Himels und der erden. das ist. Gott der vater hat beschaffen himel und erd. — In der Himmelstraße ist also heute zu interpungieren: „Ich glaube in Gott Vater allmächtigen, Schöpfer

1) Müllenhoff-Scherer I S. 209. Auf diese Stelle hatte K. Frommann schon den Referenten der Eisenacher Konferenz hingewiesen. Calinich, D. M. Luthers kleiner Katechismus. Beitrag zur Textrevision desselben. 1882. S. 28.

2) Müllenhoff-Scherer I. S. 198. 199. 236.

3) Die Himelstraß. Gedruckt u. vollendet in der kayserlichen statt Augspurg von Antonio sorg. 1484. Fol. 429 Seiten.

4) Statt: Ich glaube **in** Gott (Credo in Deum oder in Deo) setzte Luther: **an** Gott, und alle Späteren und alle Kirchenordnungen, so viel ich weiß, sind ihm darin gefolgt. Nur die Calenberger KO. der Herzogin Elisabeth von 1542 hat noch **in** Gott.

Himmels und der Erde". So schreibt auch das sehr viel gebrauchte Manuale curatorum von Joa. Ulr. Surgant, 1503. 4°.

Welche Auffassung und Gestalt Luther also bei Abfassung seines Katechismus vorfand, ist außer Frage; aber die Frage erhebt sich, ob er, abgesehen davon, daß er die auf der Apostellegende beruhende herkömmliche Einteilung des Credo in 14 oder 12 Artikel in drei zusammenzog, von dem Geltenden abgewichen ist. Da nämlich nicht alle Ausgaben des Enchiridions in der sogen. Interpunktion übereinstimmen, und wegen des geänderten Sprachgebrauches schon zu Luthers Zeit und später die Herausgeber Änderungen des Textes vorgenommen haben, so erwächst zunächst die Aufgabe, den genuinen Text Luthers für den heutigen Sprachgebrauch festzustellen und damit für den Schul- und kirchlichen Unterricht eine feste und gemeinsame Grundlage zu gewinnen. Insofern hat die Sache eine große praktische Bedeutung. Dabei haben wir uns selbstverständlich zunächst an die uns erhaltenen Ausgaben des Enchiridions selbst und an andere Aussagen Luthers zu halten; erst wenn auf diesem Wege keine sichere Antwort zu finden ist, kommen die Auffassungen und Texte seiner Zeitgenossen in Betracht, ob aus ihnen Fingerzeige zu entnehmen sind.

Zunächst ist zu bemerken, daß alle uns erhaltenen Ausgaben des kleinen Katechismus, der Marburger Nachdr. 1529, der Erfurter Nachdruck 1529, die Wittenberger Ausgaben 1529, 1531, 1537, 1539, 1542 u. a., auch die niedersächsischen Übersetzungen 1529, 1531, wie der große Katechismus II, § 9 denselben Wortlaut haben:

Ich glaube an Gott den Vater Allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden (nur daß der große Katechismus in den Proleg. Gott Vater bietet); von diesen sind ohne alle Interpunktion Erfurt, Marburg, Wittenberg 1529, 1531, die niederdeutschen Texte, großer Katechismus an beiden Stellen, Leipzig 1543; an erster Stelle Wittenberg 1535 [1]).

---

1) Die Abweichungen der verschiedenen Ausgaben des Enchiridions sind von Calinich S. 27 und von mir in meiner historisch-kritischen Ausgabe des kleinen Katechismus, Hannover 1890, S. 28 angegeben.

Es steht hier also wie bei dem lateinischen Texte, und es erhebt sich der Zweifel, wozu das Wort allmächtigen zu ziehen, ob es mit dem vorangehenden oder nachfolgenden Substantiv zu verbinden ist; denn sprachlich ist beides zulässig. Oben schon ist bemerkt, daß die Stellung des Attributs und ebenso des Possessivpronomens in der älteren Sprache eine viel freiere ist als heute. Im Mittelhochdeutschen steht es nicht nur vor, sondern auch hinter seinem Substantiv, und zwar — um aus der großen Mannigfaltigkeit nur hervorzuheben, was hier in Betracht kommt — flektiert und unflektiert. Für den letzten Fall bieten sich bis auf die heutige Zeit unzählige Belege: Gliedmaßen groß und klein (gr. Kat.); Vom Himmel hoch; Ein Kindlein zart das liegt dort in der Krippen hart (ein zartes Kindlein liegt in der harten Krippe); Vater unser, die Heilgen dein; Rechberger war ein Junker keck; Mein Vater selig. Seltener sind die Fälle des flektierten Adjektivs hinter dem Substantiv; gr. Kat. II, § 18: da man spricht: Vater allmächtigen; Dein Werk ist alles groß (P. Gerhardt) (= dein Werk alles, dein ganzes Werk); Ein Adler schwebt im Himmel hohen (Goethe); Von Rossen feurigen sein Wagen war gezogen (Rückert); Mit Sünden offenbaren (ders.); Mein Vater seliger. Es ist verkehrt, diesen Gebrauch auf poetische Licenz oder gar auf Versnot zu schieben, vielmehr ist er der Nachhall alter Zeit, den die Dichter noch vernehmen. Auf die Nachstellung des flektierten Attributs mit Artikel komme ich nachher.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß das Attribut mit Vater zu verbinden sprachlich nichts im Wege steht, denn zu Luthers Zeit war diese Nachstellung noch in lebendigem Gebrauche, und Luther hatte Ursache, die stereotype Formel zu schonen. Aber freilich, ein zwingender Beweis liegt hierin noch nicht, denn sprachlich stände auch für Luthers Zeit und nach seiner meist befolgten Weise nichts im Wege, das Attribut an das nachfolgende Schöpfer anzugliedern; wohl aber widerspricht dem die Tradition der mittelalterlichen Kirche, wie bereits gesagt.

Man hat also andere Entscheidungsgründe gesucht und einen solchen in der Interpunktion zu finden gemeint. Damit steht es so:

Ohne alles Zeichen, wie oben angegeben, bieten den Text: der Marb., der Erf. Dr., Wittenb. 1529, 1531, Niederf. Übers. 1529, 1531, Leipz. Ausg. 1543, gr. Katech. zweimal § 13[1]); mit Zeichen steht es in folgenden:

Gott den Vater almechtigen | schepper, gr. Kat. niederf. 1534.

Gott den Vater | Almechtigen | Schöpfer, Witt. 1537, 1539.

Gott den Vater | Almechtigen Schöpffer, Witt. 1542.

Mit diesem sogen. Komma oder Querstrich hat es nun folgende Bewandtnis. In den ältesten Gesangbüchern, die in durchlaufenden Linien gedruckt sind, bezeichnet er das Ende der Verszeile, und jede sonstige Interpunktion fehlt; in Luthers Katechismen dient er dazu, die einzelnen Aussagen, Wörter, Attribute hervorzuheben und zu besonderer Beachtung wie als Hilfsmittel zum Lernen und Abfragen zu markieren. Wir haben also in der Anwendung dieses Zeichens nicht ohne weiteres unsere heutige, logisch-grammatische Interpunktion zu sehen, wenngleich sie öfter zusammentreffen[2]). Nun ist diese sogen. Interpunktion in den Katechismusausgaben aber sehr ungleich, in den ältesten fehlt, wie schon bemerkt, sie ganz, dann wird sie immer häufiger; sie Luther selbst zuzuschreiben würde voraussetzen, daß er den Druck der späteren Ausgaben selber besorgt und überwacht hat; dies ist aber nicht anzunehmen, vielmehr ergiebt die Verschiedenheit der Texte, der Orthographie und der äußeren Einrichtung das Gegenteil. Es ist also diese Zeichensetzung nicht direkt auf ihn zurückzuführen, mithin aus ihr kein bindender Schluß zu ziehen. Insofern aber darin eine lebendige Unterrichts- und Verständnistradition zu finden ist, kann man diesem Zeichen eine gewisse Autorität nicht absprechen, und diese entscheidet für: Gott den Vater Allmächtigen, Schöpfer, wie der korrekteste aller Texte hat, in der Jenaer Ausgabe Bd. VIII[3]), der die Konkordie, Dreßden 1580, folgt, entsprechend dem zweiten Artikel: zur rechten Gottes des Almächtigen Vaters. Nur in der Wittenberger Ausgabe 1542

---

1) wo Buchwald, M. Luthers Großer Katechismus, Leipzig 1897, nach dem Original richtig setzt: Vater allmächtigen, Schöpfer; Bertheau, Luthers Katechismus, Hamburg 1896, unrichtig: Vater, allmächtigen, Schöpfer.

2) Meine Ausgabe S. 16.

3) Meine Ausgabe S. 14.

finden wir eine Spur der gegenteiligen Verbindung: Vater | Almechtigen Schöpffer; diese Ausgabe ist aber die inkorrekteste von allen, und Calinich schon vermutete hier einen Druckfehler [1]).

Jeden Zweifel aber darüber, was Luther im Katechismus sagen will und gesagt hat, beseitigen andere Stellen. Zunächst übersetzt er im zweiten Artikel ad dextram patris omnipotentis mit: zur Rechten des allmächtigen Vaters; ferner bietet der gr. Katech. II, § 17, 18 (wie oben schon erwähnt): Vnd solchs alles aus väterlicher Liebe und Güte, durch uns unverdienet, als ein freundlicher Vater, der .... da man spricht Vater allmächtigen; — das Taufbüchlein: Glaubst du an Gott den allmechtigen Vater, Schepfer himels und der erden? — endlich beachte man die Randbemerkungen der Originalausgaben des großen Katechismus, in denen Luther die Disposition oder Überschriften der einzelnen Absätze giebt. Es sind im ersten Artikel folgende: Bei § 10: Glaube leret, was wir für einen Gott haben; bei § 13: Verstendnis des Wörtlin Schepfer; bei § 17: Allmechtiger Vater; bei § 19: Folge und Frucht des Glaubens, u. s. w.

Nachdem wir im Vorhergehenden den Text des Artikels festgestellt, kann es uns nicht darauf ankommen, die mancherlei Varianten späterer Drucke und der Kirchenordnungen zu betrachten; nur darauf sei noch hingewiesen, daß Brenz wie Luther konstruiert [2]).

Wenn dies so ist, so muß es befremden, daß die Herausgeber und Erklärer des Katechismus, vermutlich durch die interpunktionslosen Drucke verführt, sobald davon abgewichen sind und das Attribut allmächtig zu Schöpfer gezogen haben. Außer der, allerdings nicht schwer wiegenden Schreibung in der Wittenberger Ausgabe 1542 finden wir diese Verbindung bereits bei Luthers Schüler Tetelbach [3]); zu allgemeiner Geltung ist sie dann durch

---

1) Calinich, S. 27 (Note), der um so wahrscheinlicher ist, weil „Allmechtigen" am Schluß der Reihe steht.

2) Calinich, S. 29.

3) Das güldene Kleinot. D. Mart. Luthers Catechismus, In kurtze Frage u. Antwort gefaßet, der lieben Jugend einfältiglich außgelegt. Durch M. Joh. Tetelbach. Mit einer herrlichen Vorrede Tileman Heßhusii 1568 (die Vorrede rühmt an dem Buche besonders die Reinheit der Lehre).

den großen Einfluß gekommen, den die Geseniusschen Erklärungen des Katechismus seit 1631 geübt haben. Zu dieser Änderung mag in geringem Maße auch die Scheu beigetragen haben, an dem Buchstaben Luthers zu ändern. Da nämlich gerade durch Luthers Schreibweise selbst die Nachstellung des Attributs in Abgang kam, und das Sprachgefühl ihr zu widerstreben begann, man die richtige Konsequenz aber, das Attribut nunmehr voranzustellen, nicht ziehen mochte, so half man sich durch Versetzung des Interpunktionszeichens und rettete auf diese Weise zwar Luthers Wortlaut, veränderte aber den Sinn. Auch mag der Umstand nicht ohne Einwirkung geblieben sein, daß der Katechismus mit der älteren Schreibung in die Konkordie aufgenommen und dadurch für die meisten Theologen ein noli me tangere wurde; wodurch dann das für Hausväter und Gesinde mit Einschluß der Kinder bestimmte Büchlein auch unter ganz andere Gesichtspunkte geriet. Der Hauptgrund aber wird die Anwendung des allmählich ausgebildeten theologischen Systems auf die Erklärung des Katechismus gewesen sein, infolge deren man nicht fragte, was Luther geschrieben und beabsichtigt habe, sondern man das Büchlein als Unterlage benutzte, um das theologische System hineinzuarbeiten. In den Banden dieser Tradition liegt ja die Katechismuserklärung, mit wenigen Ausnahmen, bis auf den heutigen Tag [1]).

Es tritt nämlich in der Fassung des Artikels in dem angegebenen Sinne, noch mehr freilich in der Erklärung und in dem großen Katechismus die Lehre von der göttlichen Trinität in den Hintergrund; und man gewann sie allerdings, wenn man schrieb: Ich glaube an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, Und an Jesum Christum, seinen eingebornen Sohn.

Von dieser Tradition hat sich auch die Eisenacher Konferenz nicht freimachen können. Ihr Berichterstatter Calinich hatte freilich

1) Ich führe dies hier und bei der Besprechung der lutherischen Erklärung nicht weiter aus und verweise auf die Abhandlung von W. Bornemann, Zur katechetischen Behandlung des ersten Artikels im Lutherischen Katechismus. Jahresb. des Pädagogiums zum Kloster Unser lieben Frauen in Magdeburg. 1893. 4°. 57 Seiten, und auf Kaftans Auslegung des Lutherischen Katechismus. 2. Aufl. 1894.

das Richtige erkannt und vorgeschlagen, dem heutigen Sprachgebrauch gemäß zu setzen: „Ich glaube an Gott den allmächtigen Vater, Schöpfer“. Ihm wurde aber, obwohl man seine Darlegung als zutreffend anerkannte, entgegen gehalten, daß die traditionelle Fassung „das trinitarische und kreatorische Verhältnis Gottes deutlicher zum Ausdruck bringe“; auch berief man sich auf das im griechischen Texte stehende „Substantiv“ *παντοκράτωρ* [1]) — was keiner Widerlegung bedarf. Man korrigierte also den Katechismus nach dem theologischen System und schloß zwischen dem Richtigen und diesem ein Kompromiß, indem man schrieb: „Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer“, und setzte damit eine ganz neue, nirgends anzutreffende Form in die Welt. Schon Calinich erhebt gegen sie den praktischen Einwand, daß diese Schreibung nur für das Auge von Bedeutung ist; beim Aufsagen dürften Kinder kaum daran zu gewöhnen sein, das Komma zwischen „Allmächtigen“ und „Schöpfer“ zu beachten.

Diese Fassung bietet also, wie es scheint, die dritte der oben erwähnten Stellungen des Attributs, diejenige hinter seinem Substantiv in Verbindung mit dem Artikel. Dabei ist aber weder diese grammatische Form richtig angewandt, noch Luthers Sinn damit getroffen. Während im Mittelhochdeutschen die drei Formen: „Ich glaube an Gott den allmächtigen Vater“, „Ich glaube an Gott den Vater allmächtigen“, „Ich glaube an Gott (den) Vater den allmächtigen“ durchaus gleichen Sinn bieten und nur formell verschieden sind, ist das heutzutage nicht der Fall. Freilich hat sich jene dritte Stellung des Attributs auch noch nach Luther erhalten: Allmächtiger Gott, Vater der höchste; Sein Engel der getreue (P. Fleming); Gott der höchst und beste (P. Gerhardt); Gottes des ewigen Güte (P. Gerhardt); Durch seinen Zug den frommen (P. Fleming); und wird das Attribut gleichsam Beiname oder Titel, so schreibt man, zugleich aus Respekt, mit großer Initiale: Karl der Große, Philipp der Großmütige, ja sogar Karl der Erste, doch stets ohne Komma, wie im Mittelhochdeutschen und wie es Luther thut. Neuere gehen nun noch weiter und schreiben: Sein Engel, der Getreue; Gottes,

1) Calinich, S. 33.

des Ewigen, Güte, substantivieren also das Attribut, wie die Eisenacher Konferenz gethan. Damit hört es auf, Attribut zu sein, und wird Apposition, und im ersten Artikel wird das Wort „den Allmächtigen" zu einem Synonym mit Gott, zumal wenn es mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben wird, ganz gegen Luthers Sinn. Für den Schulgebrauch ist heute vielmehr zu schreiben, wie schon Schneider gethan hat [1]):

Ich glaube an Gott den allmächtigen Vater,
Schöpfer Himmels und der Erde.

Den Mangel des Artikels vor „Schöpfer" kann man sich allenfalls gefallen lassen, obgleich das nicht ganz korrekt ist, denn Gott ist nicht ein, sondern der Schöpfer, und wenn man sagt: „Friedrich, König von Preußen", so weiß man, daß es mehrere Könige von Preußen giebt. Ebenso kann man über das Fehlen des Artikels vor dem formelhaften „Himmels und der Erde" hinwegsehen. Beide Schreibweisen sind unter dem Einfluß des Lateinischen entstanden und von Luther gegen seinen sonstigen Gebrauch hier übernommen.

Diese Form: „Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater" ist also nach heutigem Sprachgebrauche nicht nur der einzig richtige Ausdruck des lateinischen und des Lutherschen Textes, sie ist auch die einzige, welche der Lutherschen Erklärung entspricht, oder der vielmehr die Luthersche Erklärung folgt. Auch im Betbuch sagt Luther: „Dieweil er denn Gott ist, so mag (= kann) er und weiß, wie er es machen mit mir soll, aufs beste; dieweil er Vater ist, so will er es auch thun und thut es herzlich gerne." Ebenso Gr. Kat. § 24, und im Enchiridion Piarum precationum. „Jene grundlegende Beziehung (des Vaters auf Christum)", sagt Kaftan [2]), „tritt in Verständnis und Auslegung des Artikels in den Hintergrund; hier handelt es sich nicht um das Verhältnis Gottes zu Christus, sondern um sein Verhältnis zu uns und unser Verhältnis zu ihm. Das ist nicht etwa ein moderner Gedanke, sondern das ist die alt-

1) K. F. Th. Schneider, Enchiridion. D. M. Luthers kl. Katechismus. 6. Aufl. 1858.

2) Kaftan, Auslegung des Lutherischen Katechismus. 2. Aufl. 1894. S. 147. Man vergleiche auch W. Bornemann a. a. O.

christliche, von Luther aufgenommene Fassung", der er auch Ausdruck giebt in dem Liede: „Der sich zum Vater geben hat, daß wir seine Kinder werden". Und wenn Zahn sagt [1]): „Das ist keine Schädigung des alten Bekenntnisses, wenn beim Vortrag des deutschen Symbolums das Wort allmächtigen, im Widerspruch mit der Entwickelungsgeschichte des Symbolums und der alten Ausleger, regelmäßig mit „Schöpfer Himmels und der Erden" zusammengezogen wird; denn vor allem in der Schöpfung hat Gott seine Allgewalt bewiesen, und der Glaube an diese steht und fällt mit dem Glauben an jene", so räumt auch er die Richtigkeit der obigen Fassung ein, wird aber durch die Konzession, die er macht, dem Lutherschen Katechismus nicht gerecht, und ebenso wenig von Zeschwitz, wenn er sich mit der Geseniusschen Fassung dadurch abfindet, daß er sagt [2]): „An Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde glauben, heißt glauben an den Allmächtigen."

2. Die Erklärung Luthers.

Lebhafter als um den Text des Artikels ist in neuerer Zeit um die Luthersche Erklärung gestritten, nicht sowohl über ihren Wortlaut, als über die Konstruktion der ersten Hälfte; in der Verschiedenheit der Konstruktion liegt dann allerdings auch eine andere Auffassung des Inhalts. Eine Übersicht über die vorgetragenen Ansichten giebt Achelis [3]). Die letzte Erörterung von Kawerau schließt mit einem Non liquet [4]). Dabei können wir natürlich nicht stehen bleiben, und so mag jeder neue Versuch seine Berechtigung finden.

Die Kontroverse, um die es sich handelt, liegt in den Worten der Erklärung von: „Dazu Kleider und Schuh" bis zu den Wor-

1) Zahn, Das apostolische Symbolum, S. 52.

2) v. Zeschwitz, Die Christenlehre im Zusammenhange, II. S. 167.

3) Achelis, Der gegenwärtige Stand der Katechetik, in Gottschicks Zeitschrift für Theologie und Kirche, 4, 1894, S. 450 f.

4) Kawerau, Sprachliche Bemerkungen zu Luthers kl. Katechismus, in der Zeitschrift für praktische Theologie, 14. Jahrg., 1892, S. 120 ff. Mehr behauptet Kawerau nicht. Achelis a. a. O. sieht in dessen Ausführungen den endgültigen Beweis erbracht für die Richtigkeit der traditionellen Konstruktion, daß hinter „erhält" ein Komma zu setzen und die folgenden Objekte von „gegeben hat" abhängig zu fassen seien.

ten: „behütet und bewahrt". Doch ehe ich darauf eingehe, haben wir uns den Text noch an einer anderen Stelle anzusehen: „und erhält", an der man ohne weiteres vorübergegangen ist.

1. Der Anfang der Erklärung lautet mit der Zeichensetzung der Wittenberger Ausgaben 1537, 1539, 1542 folgendermaßen:

Ich glaube das mich Got geschaffen hat sampt allen Creaturen | mir (Mir 1542) leib und seel | augen | ohren und alle glieder | vernunfft | und alle sinne gegeben hat | und noch erhelt | Dazu (erhelt. Dazu 1542) u. s. w.

Es erhebt sich die Frage, was bei dem Prädikate „erhält" zu ergänzen sei. So viel ich sehe, ergänzen die neueren Erklärer den Akkusativ „mich". Wie kommt man dazu? Al. Kolbe, mit dessen Auffassung der folgenden Worte wir uns nachher zu befassen haben, giebt uns dafür einen Fingerzeig. Er sagt [1]): „Der Glaube, welchen der christliche Landwirt, wie er Luther bei seiner Erklärung vorschwebt ... [2]) erstreckt sich auf folgende Gedanken: 1) Gott hat mich geschaffen und reich ausgestattet. 2) Er erhält mich und besorgt mir dafür [?] alle Güter. ... 3) Er beschirmet mich (Regierung der Welt)". Da haben wir wieder die Anwendung des theologischen Systems — Schöpfung, Erhaltung, Regierung — dem sich der Katechismus fügen muß. Nicht haben wir zunächst zu sagen, auf welche Gedanken sich der Glaube des Bekennenden erstreckt, sondern wir haben zu fragen, was da geschrieben steht, um diese Gedanken kennen zu lernen. In unserem Falle verbindet man also gegen die elementarste Regel philologischer Interpretation mit zwei durch die Partikel „und" verbundenen Prädikaten gleicher Rektion nicht das beiden unmittelbar vorangehende Objekt, sondern holt

1) Al. Kolbe, Beiträge zur Würdigung der deutschen Bibel und des kleinen Katechismus. Jahresbericht des Gymnasiums zu Treptow a. R. Ostern 1891. S. 13.

2) „Man denke an die Worte: Haus und Hof, Acker, Vieh", sagt Kolbe. Warum diese Einschränkung des Hausvaters auf den Bauersmann? Hat der Bürgersmann nicht auch Haus und Hof? Und zu Luthers Zeiten hatten die Stadtbewohner zum weitaus größten Teile und in der Ackerstadt Wittenberg ganz gewiß draußen ihren Acker oder Garten, im Stalle und auf der Gemeinweide auch ihr Vieh. Der heutige Gegensatz war noch nicht vorhanden. (Dies auch gegen Kaftan und Bornemann.)

über dieses hinweg zu dem zweiten Prädikate eines aus einem andern zurückliegenden Satze und noch dazu in einem anderen Kasus. Wenn man die wörtliche Sauermannsche Übersetzung: „Credo, quod Deus creavit me una cum omnibus creaturis, quod corpus et animam, oculos, aures, et omnia membra, rationem et omnes sensus mihi dedit et adhuc sustentat (dafür J. Jonas: conservat)“ in einem lateinischen Schriftsteller ohne Voreingenommenheit läse, so würde es niemandem einfallen anders zu konstruieren als: „quod corpus ... mihi dedit et corpus adhuc sustentat“. Ebenso selbstverständlich ist dies im Deutschen, und der große Katechismus II, § 13 läßt darüber gar keinen Zweifel: „Das meine und glaube ich, daß ich Gottes Geschöpfe bin, das ist, daß er mir geben hat und ohne Unterlaß erhält Leib, Seele und Leben, Gliedmaß klein und groß ... und so fort an, Essen, Trinken ... Haus und Hof.“ So auch Tetelbach in seinem „güldenen Kleinot“: „Was ist sein ander Werk? Erhelt mir noch mein Leib und Leben bis mein Stündlein kompt, wie die Worte lauten: und noch erhelt“. So auch ferner die Simplicissima et brevissima Catechismi expositio am Schlusse des Enchiridion Piarum precationum 1529, wo es heißt: „... illos sensus donaverit, Neque id solum, sed credo quoque, quod omnia illa, aliâs peritura, sustentet“; so auch die griechische Übersetzung Mich. Neanders. Ich habe daher in meiner historisch-kritischen Ausgabe des kleinen Katechismus gesagt, daß zu „erhält“ nicht „mich“, sondern „mir“ zu wiederholen sei, selbstverständlich mit den vorangehenden sachlichen Objekten.

Freilich, wenn Gott mir Leib und Seele u. s. w. erhält, so erhält er damit auch mich; aber diese sich ergebende Folge darf uns nicht verlocken, Luthers Worte um vorgefaßten Schemas willen unrichtig zu konstruieren und ihn etwas sagen zu lassen, was er unmittelbar nicht sagt. Dazu kommt, daß diese Konstruktion nicht ohne Einfluß auf die Auffassung der folgenden Worte in der Lutherschen Erklärung geblieben ist, denen wir uns jetzt zuwenden.

2. Die Erklärung Luthers fährt fort:

... erhelt | Dazu (erhelt. Dazu 1542) kleider und schuch | eßen und trincken | haus und hofe | weib und kind | acker | vihe |

und alle güter | mit aller notdurfft und nahrung | bis leibes und lebens | reichlich und teglich versorget | widder (Widder 1537 ff.) alle ferligkeit beschirmet | und für allem übel behutet und bewaret | Und das alles u. s. w.

So auch die Jenaer Ausgabe, nur daß sie „des Leibes“ bietet.

Diese Worte nun werden, von Abweichungen im einzelnen abgesehen, im wesentlichen auf doppelte Weise konstruiert. Die eine ist die traditionelle, heute in den Katechismen wohl durchweg befolgte; sie setzt hinter „erhält“ ein kleines Interpunktionszeichen, ein Komma oder Semikolon, und ergänzt zu der Reihe von Objekten: „Kleider und Schuhe“ bis „alle Güter“ das vorangegangene Prädikat „gegeben hat“, die folgenden Worte konstruiert sie: „mit aller Notdurft versorgt“ und ergänzt bis zu den Worten: „bewahrt“ das Objekt „mich“; sie zerlegt also die Worte von „dazu“ bis „bewahret“ in drei Aussagen. Die zweite Auffassung, neuerdings nach Kahle u. a. von K. Knoke und Al. Kolbe wieder aufgenommen, ist die in den lateinischen Übersetzungen klar hervortretende; sie faßt die Worte: „dazu Kleider und Schuhe ...“ als Objekte zu „versorget“, hat also von: „dazu“ bis „bewahret“ nur zwei Aussagen. Knoke und Kolbe aber weichen nun darin wieder voneinander ab, daß ersterer zu den Worten: „wider alle Fährlichkeit ... bewahret“ nichts ergänzt, Kolbe dagegen das Objekt „mich“ einschiebt.

Die traditionelle Interpretation stellt folgende syntaktische Gliederung der Periode vor:

Ich glaube, daß
mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen,
mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und
[mich] noch erhält; dazu
[mir] Kleider und Schuhe, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter [gegeben hat];
[mich] mit aller Notdurft des Leibes und Lebens reichlich und täglich versorget,
[mich] wider alle Fährlichkeit beschirmet und vor allem Übel behütet und bewahrt;
Und das alles u. s. w.

Der Augenschein lehrt, daß wir diese Konstruktion Luthern, Luther dem Hausvater und Gesinde nicht zutrauen dürfen. Ihre Künstlichkeit richtet sich selbst.

Man ist ihr daher auch zuhilfe gekommen. Nach dem bunten Wechsel der Kasus hat man, der lateinischen Übersetzung folgend, das Bedürfnis gefühlt, das zu „versorget" zu ergänzende Objekt „mich" auch wirklich in den Text einzusetzen und hat geschrieben: „mit aller Notdurft und Nahrung des Leibes und Lebens mich r. u. t. versorget, wider alle Fährlichkeit" u. s. w., allerdings stilistisch wenig glücklich, und da die Absicht sein wird und nach den Ausführungen der Katechismen auch wirklich Absicht ist, dieses Objekt „mich" auch zu den folgenden drei Prädikaten zu ziehen, grammatisch nicht einmal ganz korrekt, da diese Stellung besagt, daß „Gott mich mit aller Notdurft ... versorgt und mich mit aller Notdurft ... wider alle Fährlichkeit beschirmt".

Etwas einfacher und durchsichtiger gestaltet sich die Periode allerdings, wenn man im Anfange nicht: „mich erhält", sondern richtiger, wie oben gezeigt, „mir erhält" konstruiert; dann ergiebt sich folgendes Bild:

Ich glaube, daß
mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen,
mir Leib und Seele ... gegeben hat und
[mir] noch erhält, dazu
[mir] Kleider und Schuhe ... [gegeben hat];
[mich] mit aller Notdurft ... versorgt,
[mich] wider alle Fährlichkeit ... bewahrt.
Und das alles u. s. w.

Empfehlen würde sich dabei meines Erachtens, auch bei dieser Auffassung, wenigstens einmal, nämlich vor den Worten: „mit aller Notdurft" den Akkusativ aus dem Anfange wieder herunterzuholen und in den Text auch wirklich einzusetzen. Dadurch hätten wir zwei korrespondierende Satzglieder gewonnen, deren erstes im Perfekt, deren zweites im Präsens ausgedrückt ist, und hätten in folgender Weise zu schreiben und zu interpungieren:

Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen,
mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Ver-

nunft und alle Sinne gegeben hat nnd noch erhält, dazu Kleider und Schuhe, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter [1]; [mich] mit aller Notdurft und Nahrung des Leibes und Lebens reichlich und täglich versorget, wider alle Fährlichkeit beschirmet und vor allem Übel behütet und bewahrt; und das alles u. s. w. [2]).

Dieser hergebrachten Konstruktion steht nun diejenige der lateinischen Übersetzungen entgegen, die in neuerer Zeit von den Auslegern wieder hervorgeholt ist. Die lebhaftesten Vertreter dieser Auffassung sind nach Kahle u. a. K. Knoke [3]), der sich auf die lateinische Übersetzung in der Konkordie und außerdem auf die Druckweise in den Wittenberger Ausgaben des Katechismus — wovon später — beruft, und Al. Kolbe [4]), der sich auf die lateinische Version in Dieterichs Institutiones catecheticae, 1648, stützt. Indes gehen beide nur eine Strecke des Weges zusammen, später trennen sie sich. Ihrer Auffassung hatte sich früher Kawerau angeschlossen [5]).

Dabei ist nun zunächst gegen Knoke zu bemerken, daß ihm entgangen ist, daß der lateinische Text in der Konkordie die lateinische

---

1) So ist m. E. zu betonen, nicht, wie gewöhnlich geschieht: alle Güter. Ebenso hört man im Anfange der Erklärung fast stets: samt allen Kreatúren, als ob ich keine Kreatur wäre, statt des richtigen: samt állen Kreaturen.

2) So interpungiert die Eisenacher Fassung. Steinmetz, dessen Katechismuserklärung zu den hervorragendsten neueren Arbeiten gehört, setzt hinter „Güter“ ein Komma“, hinter „versorget“ ein Semikolon; nicht ganz korrekt, wie mich dünkt, da er Frage 142 das von ihm zu „versorget“ eingeschobene „mich“ auch zu „beschirmet, behütet und bewahret“ zieht; dagegen hätte er nach dem Prädikate „beschirmet“ den heutigen Regeln der Interpunktion entsprechend kein Zeichen setzen sollen. Wenn Knoke die Eisenacher Interpunktion um deswillen verwirft, weil dadurch die „Regierung“ Gottes in die Erklärung hineingebracht werde, so scheint mir das zu subtil.

3) K. Knoke, Einige Winke für die richtige Deutung einzelner Stellen in Luthers Erklärungen zu seinem Katechismus, in Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht von Fauth und Köster, II, 1891, S. 119 ff.

4) Al. Kolbe in dem S. 195 Note 1 erwähnten Programm.

5) Kawerau, in der Braunschweiger Lutherausgabe, 3, S. 90. Doch s. S. 194, Note 4.

Übersetzung Sauermanns ist, nur daß in ihr die von Sauermann nach credo quod gesetzten Indikative mit der brevissima Expositio im Enchiridion Piarum precationum in Konjunktive umgewandelt sind; ebenso hat Kolbe übersehen, daß Dieterichs lediglich dieselbe Sauermannsche Übertragung bietet. Wenn sich Kolbe außerdem der Übereinstimmung Dieterichs mit der Fassung in dem viersprachigen Katechismus, welchen W. Hertzberg in zweiter Auflage zu Wittenberg 1679 herausgegeben habe [1]), freut, so ist diese Fassung eben auch die Übersetzung Sauermanns, und wir haben es also lediglich nur mit dieser zu thun.

Diese Sauermannsche Übersetzung erschien 1529, in demselben Jahre wie das Original, auf Rat und Antrieb Luthers [2]). Daher ihre große Autorität, wie sich auch aus ihrer Aufnahme in die Konkordie und ihrem langen Gebrauche ergiebt. Sie ist fast wörtlich. Ihr Text, soweit er hierher gehört, lautet: „... creaturis. quod corpus et animam, aures et omnia membra, Rationem et omnes sensus mihi dedit, et adhuc sustentat, Ad haec, quod vestes et calceos, cibum ac potum, domum, uxorem, liberos, agros, jumenta et omnia bona, cum omnibus vitae necessariis, copiose et quotidie largitur, Me (me) contra omnia pericula protegit, et ab omnibus malis liberat et (ac)

---

1) Es ist anzunehmen, daß Kolbe dies öfter aufgelegte, auch jetzt nicht seltene Buch nie gesehen habe. Ich setze den Titel hierher: Catechismus minor, D. Mart. Lutheri quadrilinguis, M. Joh. Claij Hertzbergensis operâ Rabinice conscripta. Germanica D. Mart. Lutheri. Latina Joh. Sauromanni. Graeca Mich. Neandri. Daß hier M. Joh. Klaij [der ältere], geb. zu Hertzberg [an der schwarzen Elster], Rektor zu Nordhausen, gemeint ist, hat schon Kawerau erinnert.

2) Parvus Catechismus, pro Pueris in schola, nuper auctus per Mart. Luth. Wittemberg 1529. Sehr oft aufgelegt. In der Widmung an Herm. Crotobianus sagt der Übersetzer: hic libellus ipsius autoris (Lutheri) consilio et jussu in publicum emittendus erat. Auf das „nuper auctus“, in der deutschen Wittenberger Ausgabe 1529: „gemehrt und gebeßert, durch M. Luther“ kann ich hier nicht eingehen. Es ist gesagt in Bezug auf den Marburger und Erfurter Druck 1529, in denen die dritte Frage bei der Taufe durch Versehen fehlt. Daß zwischen auctus per Lutherum das Zeichen fehlt, ist ohne Bedeutung, wie die deutsche Ausg. zeigt. Es ist nicht auctus per Lutherum zu verbinden, sondern Catechismus per Lutherum.

custodit. Et haec omnia etc.“ Die beigefügten Varianten sind die der verschiedenen Ausgaben.

Den Unterschied dieser Konstruktion von der herkömmlichen habe ich oben bereits angegeben.

Mit dieser Konstruktion stimmt im wesentlichen die freiere Übersetzung der brevissima Expositio von Georg Major überein [1]). Die Gelehrsamkeit Kaweraus hat außerdem eine reiche Fülle anderer lateinischer und fremdländischer Übersetzungen gegeben [2]), die mit der Sauermannschen übereinstimmen, mögen sie statt largiri setzen praebere oder suppeditare; ebenso die griechische Übersetzung Mich. Neanders, der für „versorget“ das Wort χορηγεῖν verwendet.

Wir sehen also, die lateinischen Übersetzungen konstruieren konsequent in der angegebenen Weise. Nun bemerkt Kawerau, daß die späteren es gar nicht mehr mit dem deutschen Texte zu thun hätten, ihre Vorlage sei der lateinische Text des Sauromannus gewesen; volle Kraft behielten nur die ältesten zeitgenössischen Interpretationen. Es ist also Zeit, sich nach diesen umzusehen und zu fragen, ob sie denn wirklich, wie allgemein vorausgesetzt wird, von der lateinischen Übersetzung abweichen.

Zur Entscheidung dieser Frage giebt uns der kleine Katechismus keinen Anhalt, da eben sein Text strittig ist. In einem Punkte aber ist er beachtenswert, auf den bereits Knoke hingewiesen hat. Knoke beruft sich auf die Druckweise in Luthers Katechismusausgaben. Während Luther das Komma ziemlich willkürlich gebrauche [?], sagt er, verwende er regelmäßig ein anderes Mittel, um die Gliederung des Textes anzudeuten. Durch den gesamten Katechismus hindurch beobachte er das Verfahren, daß er den Beginn eines neuen

---

1) Ich finde sie zuerst in: Catechismus. D. Mart. Luther. Dudesch unde latinisch. Daruth de Kinder lichtliken yn dem lesende underwyset mögen werden. s. l. et a. Die Widmung an Ulrich nennt den Übersetzer, Ort und Jahr. (Georg Major. Magde. Cal. Jul. 1531.) — Ich weiß nicht, ob es schon beachtet ist, daß im niederdeutschen Texte die Worte: „ohn alle mein Verdienst und Würdigkeit“ fehlen, wage auch nicht zu entscheiden, ob dies Majors Absicht gewesen, oder ob es ein Druckversehen ist. Sein lateinischer Text hat allerdings: non ex aliquo meo merito, sed etc.

2) Kawerau, a. a. O. S. 121.

Gliedes im Texte mit großen Anfangsbuchstaben auch dann kenntlich mache, wenn dies Glied keinen neuen Satz beginnt, wie beim zweiten Gebot: „wir sollen ... | das wir ... nicht | Sondern." Nun laute der Text bei Luther: „und noch erhelt | dazu Kleider ... versorget | Widder alle ... bewahret | Und das alles". Danach könne wohl kein Zweifel bestehen, daß nach Luthers Absicht die Worte von „dazu" bis „versorget" ein Satzglied bilden sollen, welches Gottes „Versorgung" rühmen wolle, und daß die weiter folgenden Worte von „wider alle Fährlichkeit" bis „bewahret" ein zweites Satzglied bilden sollen, welches von Gottes „Bewahrung" rede. Knoke ergänzt daher auch nicht das Objekt „mich" und überträgt das Verbum „versorget" in den Sinn: „mit Fürsorge darreicht". Diese seine Worte bedürfen indes einer doppelten Einschränkung. Schon Kawerau hat dagegen geltend gemacht, daß die Anwendung der großen Initialen, wie Knoke sie annehme, sich in den älteren Ausgaben nicht finde, und daß es höchst unwahrscheinlich sei, daß Luther sich um die Korrektur der späteren Ausgaben seiner Bücher gekümmert habe; daß dies beim Katechismus nicht der Fall sein kann, habe ich schon oben bemerkt; demnach kann sich Knoke für dieses Mittel der Gliederung auf Luther selbst nicht berufen; es diente Unterrichtszwecken [1]). Zweitens findet sich die Präposition „Widder" erst in Ausgaben von 1537 an mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben, was Knoke gerade für den zweiten Punkt seiner Auffassung, daß er nicht „mich" zu „wider alle Fährlichkeit . . . bewahret" ergänzt, hätte verwerten können, daß nämlich die Worte: „dazu Kleider und Schuh ... versorget, wider alle Fährlichkeit . . . bewahret" eben ein Satzglied bilden sollen, welches Gottes „Versorgung mit dem, und Bewahrung dessen, was ich habe", aussage gegenüber der ersten Aussage von Gottes „Erschaffung und Erhaltung meiner selbst". Auch will ich mir Knokes Schlußfolgerung nicht zu eigen machen, dagegen ist das richtig, was er sagt, daß in allen Ausgaben, wie in den ältesten niederdeutschen, so in den hochdeutschen das Wort „dazu" mit großer Initiale gedruckt ist, auch in den in Oberdeutschland gedruckten, z. B. der Augsburger

1) Meine Ausgabe S. 16.

durch Valentin Otthmer 1542 (erhelt. Dazu) und daß, als der Unterrichtszweck eine Distinktion durch mehrere große Initialen herbeiführte, vor „dazu" ein Punktum gesetzt wurde. Hiernach könnten wir vielleicht die große Initiale von dazu auf Luther selbst zurückzuführen; da dies aber unsicher ist, so wollen wir darin nicht mehr sehen als einen Fingerzeig, daß man damit eine neue Aussage begann und das Prädikat „gegeben hat" nicht mehr zu dem Folgenden zog. Zum klaren Ausdruck bringt dies die Ausgabe von Valentin Babst, Leipzig 1543; in ihr ist die Erklärung in folgenden vier Absätzen gedruckt [1]):

Ich glaube, daß mich Gott ... erhält.

Dazu Kleider und Schuhe ... bewahret.

Und das alles ... wirdigkeit.

Des alles ich ... das ist gewißlich war.

Wie man also den deutschen Text gliederte, kann nicht zweifelhaft sein, nämlich ganz in Übereinstimmung mit der ältesten lateinischen Übersetzung.

Soweit die Drucke, die hiernach der heute üblichen Gliederung zu widersprechen scheinen. Den großen Katechismus zu befragen, verschieben wir auf später und wenden uns zunächst Luthers Schüler Tetelbach zu, dessen „güldenes Kleinot" 1568, in der Vorrede von Tilemann Heßhusius hohen Lobes gewürdigt, sich großen Einflusses erfreute. Tetelbach verfährt in seiner Auslegung so, daß er erst die Worte des Textes, dann der Erklärung erläutert. Die betreffenden Fragen sind folgende: „225. wie wird diese Auslegung abgeteilt? In drei Teile. 1) Was uns Gott der Vater gethan und erzeiget hat und noch erzeigt. 2) Warum er das gethan hat. 3) Was wir ihm dafür thun sollen. 226. Was ist des Vaters Amt oder was hat er uns gethan? Viererlei. Erstlich hat er uns erschaffen. Zum anderen erhält er uns beim Leben. Zum dritten versorgt er uns. Zum vierten behütet und bewahrt er uns ... Was ist sein dritt Amt? Giebt mir dazu Kleider und Schuh" ...

---

2) Ich kenne nur ein Exemplar dieser schönen, mit der großen Antiquaschrift Babsts gedruckten Ausgabe, das sich seit 1899 in der Wernigeröder Bibliothek befindet. Es ist auf Pergament gedruckt.

Man sieht, auch Tetelbach steht schon etwas unter dem Einflusse der Schultheologie, und der Charakter der Erklärung als Bekenntnis ist schon verdunkelt, aber das erhellt aus seinen Worten deutlich, daß er wie die Babstsche Ausgabe einteilt; statt des Verbums „versorgt" gebraucht er den Ausdruck „giebt mir", aber wohl zu beachten, im Präsens, wie der große Katechismus § 17 und Sauermann, nicht im Perfektum. Denselben Weg geht das Nürnberger Kinderbüchlein 1628: „Zum andern, daß er mich bei diesen Wohlthaten noch erhält. Zum dritten, daß er mir noch weiter giebt: „dazu Kleider und Schuhe ... alle Güter. Summa: mich mit aller Notdurft ... versorget". Und hätten wir in dieser Wendung dann den Übergang zu der späteren Auffassung des „Versorgens mit aller Notdurft", instruere omnibus necessariis, statt des: „Kleider und Schuhe ... und alle Notdurft versorgen".

Hieraus ergiebt sich also, daß es von Anfang an nur eine Konstruktion und Auffassung der Lutherschen Erklärung gegeben hat, wie sie die Drucke andeuten, die Übersetzungen Sauermanns und Majors und endlich die Auslegungen klar zum Ausdruck bringen, und daß die heute übliche Konstruktion erst später aufgekommen ist.

Sehen wir uns jetzt den großen Katechismus an. Hier heißt es § 13ff.: „Was meinest du mit dem Wort: Ich glaube an Gott Vater allmächtigen, Schöpfer u. s. w.? Antwort: Das meine und glaube ich, daß ich Gottes Geschöpfe bin, daß er mir geben hat und ohne Unterlaß erhält Leib, Seele und Leben, Gliedmaß groß und klein, alle Sinne, Vernunft und Verstand, und so fort an, Essen und Trinken, Kleider, Nahrung, Weib und Kind, Gesinde, Haus und Hof u. s. w., dazu alle Kreatur zu Nutz und Notdurft des Lebens dienen läßt, Sonne, Mond und Sternen am Himmel, Tag und Nacht, Luft, Feuer, Wasser, Erden"; ferner § 17: „darüber (= überdies, außerdem) bekennen wir auch, daß Gott der Vater nicht allein solches alles, was wir haben und für Augen sehen, uns geben hat, sondern auch täglich für allem Übel und Unglück behütet und beschützet, allerlei Fährlichkeit und Unfall abwendet, Vnd solches alles aus lauter Liebe" u. s. w. Wenn diese Worte sich syntaktisch mit dem des Enchiridions nicht decken, und die Prädikate des letzteren „gegeben hat" und „versorget" in dem

§ 13 durch das Verb „geben“ zusammengefaßt sind, so scheint das doch klar zu sein, daß der Inhalt mit der lateinischen Übersetzung zusammenfällt, nur darin nicht, daß alle von „dazu“ an erwähnten Objekte auch von den Prädikaten „beschirmet, behütet und bewahret“ abhängig gemacht werden, daß Gott vor Krankheit und Seuchen, Viehsterben, Feuer- und Wassersnot, Dürre und aller anderen Fährlichkeit sie schützt, während die lateinische Übersetzung, der vor largitur oder praebeat das allerdings nicht gesetzte mihi vorschwebt, nun vor den folgenden Prädikaten ein me einschiebt. Aber was soll es bedeuten, wenn erst gesagt wird, Gott habe mir Leib und Seele gegeben und Gott erhalte mir Leib und Leben, und dann gesagt wird, Gott gebe mir alle Güter, und wiederholt wird, er beschirme, bewahre und behüte mich, wie die traditionelle Auffassung ist, aber nicht gesagt wird, Gott erhalte mir auch diese Güter? Dem Texte der Erklärung gegenüber sieht es doch etwas wie Verlegenheit aus, wenn z. B. Steinmetz Frage 139 lehrt, daß mein Schöpfer auch mein Erhalter ist, Frage 140, daß er allerlei Güter hinzugiebt (Präsens, während er doch durch Einschiebung von „mich“ das Perfektum vorher wiederholt), Frage 141, daß er mein Versorger ist, Frage 142, daß er auch mein Beschützer ist. Daß Gott mich geschaffen, mir Leib und Seele gegeben hat, kann nur im Perfektum bekannt werden; was ich habe, was er mir täglich giebt und versorgt und beschützt und bewahrt dagegen muß im Präsens gesagt werden. So der große Katechismus.

Bei dieser Auffassung erhält die Erklärung des Artikels nicht nur eine andere Konstruktion als die herkömmliche, sondern auch ihr Sinn ändert sich. Wir erhalten, um einen technischen Ausdruck zu gebrauchen, ein anderes fundamentum divisionis. Die herkömmliche Interpretation besagt:

Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat,
daß mich Gott erhält (am Leben),
daß mir Gott viele, ja alle Güter gegeben hat;
daß mich Gott mit aller Notdurft versorgt,
daß mich Gott bewahret und beschirmt.

Die andere Interpretation besagt:

Ich glaube, daß ich ganz und gar Gottes Geschöpfe bin, daß er

es ist, dem ich alles verdanke, 1) daß und was ich bin, 2) was ich habe.

1. a) er hat mir Leib und Seele gegeben,
   b) er erhält mir Leib und Seele;
2. a) er versorgt mich mit allem, was ich habe und gebrauche,
   b) er erhält alles, was ich habe und gebrauche.

Zu allem, was ich habe und gebrauche, gehören nach dem großen Katt. aber auch Sonne, Mond und Sterne am Himmel, Tag und Nacht, Luft, Feuer, Wasser, Erde u. s. w., und Luther giebt dadurch dem Gedanken Ausdruck, daß er nicht nur mich erhält, sondern daß der „Schöpfer Himmels und der Erde“ auch Himmel und Erde erhält, daß die Erhaltung der Welt nichts anderes ist, als die fortgesetzte Schöpfung, oder anders ausgedrückt, daß in der Erhaltung der Welt eben die schöpferische Kraft Gottes fortwirkt, ein Gedanke, dem der ausgeführtere Katechismus Ausdruck giebt, und den unbeachtet liegen zu lassen heute weder im Schul- noch im Konfirmandenunterrichte gewiß keine Veranlassung vorliegt.

Wir haben hierbei das Verbum versorgen in dem Sinne: „sorgen für einen oder für etwas“ genommen, wovon nachher, und von ihm mit Knoke, statt von einem zu wiederholenden „gegeben hat“, alle nach dem Worte „dazu“ folgenden Objekte abhängen lassen. Damit komme ich auf einen Punkt, der wohl wesentlich mit dazu beigetragen hat, die alte, echte Konstruktion zu verlassen. Denn allerdings klingt es uns heute zunächst seltsam, wenn es heißt: „Gott versorgt Haus und Hof, Acker, Vieh, Weib und Kind täglich und reichlich“, und gar in der lateinischen Übersetzung: domum, agros, uxorem, liberos copiose et quotidie largitur, zumal wenn man dies Verbum als „darreichen“ auffaßt; und wenn man die letzten sechs Worte dieser Übersetzung nur für sich nimmt und preßt, so möchte das keinen passenden Sinn geben. Aber so stehts auch nicht: gegenüber der Gleichgültigkeit, der Selbstgefälligkeit, dem Hochmut des natürlichen Menschen führt Luther, vom nächstliegenden beginnend, in steigender Eindringlichkeit auf was alles Gott uns giebt, womit er uns versort, Kleider, Schuhe . . . alle Güter, alle Notdurft des Leibes, und fügt

mit Nachdruck hinter Notdurft und Nahrung des Leibes und Lebens noch die Worte „reichlich und täglich“ hinzu. Wer wollte hier bei Analogie der Erklärung der vierten Bitte abweisen?

Daß vor den drei letzten Prädikaten „beschirmet, behütet und bewahret“ trotz der lateinischen Übersetzung nicht „mich“, sondern alle vorhergehenden Objekte hinzuzunehmen seien, wie eine unbefangene Betrachtung des Textes von selbst an die Hand giebt, hat Knoke richtig gesehen. Kolbe nennt diese Verbindung seltsam; Kleider und Schuh u. s. w. solle Gott vor aller Fährlichkeit beschirmen und behüten? Nun diese gerade nicht, wörtlich genommen, aber wir wollen auch nicht bei jedem Objekte die drei Prädikate einzeln zur Geltung bringen; alles was ich habe und mir Gott täglich giebt, das beschirmt er auch.

Haben wir die ursprüngliche Auffassung der Lutherschen Erklärung kennen gelernt, so bleiben uns doch zwei Fragen nicht erspart, auf die wir noch Antwort haben müssen. Denn warum wäre man sonst von ihr abgegangen? Die erste Frage ist die, ob diese Auffassung sprachlich gerechtfertigt ist, und wenn diese Frage bejaht wird, was eben der Grund sei oder gewesen sei, eine andere an ihre Stelle zu setzen.

Die Beantwortung der ersten Frage hängt an dem Verb „versorgen“, seiner Bedeutung und seinem Gebrauche, insbesondere bei Luther. Leider bietet das große deutsche Wörterbuch diesen und zugehörige Artikel, welche ein reiches Material zur Verfügung stellen würden, noch nicht. Sauermann hat dafür, wie schon öfter bemerkt, largiri, Major praebere; im Anschluß daran setzt Knoke: „in Fürsorge darreicht“; Kolbe konstruiert: „einem etwas versorgen“ [1]), und zieht für diese Konstruktion, die er auffällig und altertümlich nennt, einen Wechsel auf die Zukunft, daß ein Lutherforscher sie noch nachweise. Nun glaubt man wenigstens ein Beispiel dafür gefunden zu haben:

---

1) Es ist auffällig, daß Kolbe trotzdem in den vorhergehenden Worten vor „erhält“ den Akkusativ „mich“ ergänzt, so daß bei ihm folgende Konstruktion entsteht: „mich geschaffen hat, mir gegeben hat, mich erhält, mir versorgt“. Er hätte besser konstruiert: „mich geschaffen hat, mir gegeben hat, mir erhält, mir versorgt“.

„der Vater kann nicht wehren, daß sein Kind gar ohne Essen und Trinken und Schlaf bleibe, ja er ist schuldig, dem Kind Essen, Trinken und alles zu versorgen, für des Kindes Not und zu seinem Besten" [1]). Ich acceptiere die Stelle gern, lege aber weniger Gewicht auf den Dativ, als auf das Objekt, wie 1 Kön. 4, 27: die Amtleute versorgten den König Salomo und alles, was zum Tisch des Königs gehörte ... und ließen nichts fehlen. Hier haben wir ein persönliches und daneben ein sachliches Objekt, ersteres als Objekt des Affekts, letzteres des Effekts, der Wirkung: dafür sorgen, daß etwas sei. In der Lutherschen Erklärung liegt der Inhalt der Aussage weniger darin, daß Gott es **mir** versorgt, als darin, daß nicht der Zufall, nicht Erbschaft, nicht mein Verstand, nicht meine Arbeit, sondern daß Gott, der allmächtige Vater, der Schöpfer Himmels und der Erde es ist, dem ich alles, was ich habe und vor Augen sehe, verdanke. Sehen wir uns das Verb „versorgen" etwas näher an.

Die niederdeutschen Texte bieten: „vorsorget", das Knoke im Auge gehabt haben mag, wenn er interpretiert: „in Fürsorge darreicht"; die Form kommt aber hier nicht in Betracht, da „vor-" statt „ver-" überhaupt niederdeutsch ist, wie denn die Texte auch „Vordienst", „Vornunft" haben. Das ahd. „vor-" wird mhd. „ver-". Die Form „vorsorgen" hat Luther überhaupt nicht, „Fürsehung" nach der sorgfältigen Untersuchung von Diez, Wörterbuch zu Luthers deutschen Schriften 1, S. 755 [b], nur ein einziges Mal; das griechische ἐπίγνωσις übersetzt er zweimal durch „Versehung" (Apg. 2, 23; 1 Petr. 1, 2), wo wir heute „Fürsehung" oder „Vorsehung" sagen würden. Lankisch führt in seiner großen Konkordanz dreißig Beispiele des Wortes „versorgen" aus der Bibel auf, unter denen die eine Stelle die wörtliche Wiederholung einer vorhergehenden ist. Unter diesen Stellen haben nur zwei eine Er-

---

1) Erlanger Ausgabe 53, S. 243. De Wette, Luthers Briefe 2, S. 511. Viteb. 5, 129a übersetzt: Immo sua interest, ut de cibo, potu, somno, victu et amictu, adeoque de omnibus necessariis, quam optime soboli suae prospiciat. Ich verdanke den Nachweis der Stelle Herrn Gen.-Sup. D. Kaftan.

gänzung durch die Präposition „mit“, 1 Kön. 18, 4 und 13; 1 Makk. 9, 52; die übrigen lediglich ein Objekt, und zwar meist ein persönliches, z. B. den König versorgen, 1 Kön. 4, 7; seinen Vater 1 Mos. 47, 12, die Gemeine 1 Tim. 3, 5; mein Haus (= Familie) 1 Mos. 30, 30; ein sachliches Objekt seltener, z. B. deine Behausung Hiob 5, 24 (du musterst deine Behausung und vermissest nichts, Kautsch). Daß das Häuslein nicht falle, so wohl versorget er es Weish. 13, 16. Dein Alter Ruth 4, 15 (Versorger deines Alters werden, Kautzsch). Die Stelle 1 Kön. 4, 27 habe ich schon angeführt. In all diesen Stellen hat „versorgen“ den Sinn von: „sorgen für einen oder für etwas“, und nichts hat im Wege stehen können, daß Luther in seiner Erklärung von dem Verbum persönliche und sachliche Objekte zugleich abhängen ließ. Der Sinn ist also: „er trägt Sorge für“, wie Luther die Gemeinde bekennen läßt: Er sorget für uns, hüt und wacht.

Freilich übersetzt Sauermann das Verb etwas ungeschickt durch largitur, Major durch praebeat, während die Wittenberger Übersetzung (S. 208, Anm. 1) dafür prospicere gebraucht; man muß aber einräumen, daß wenn Sauermann wörtlich übersetzen wollte, und eine wörtliche Übersetzung forderte die damalige Unterrichtsmethode für seinen Zweck, die lateinische Sprache ihm kein geeigneteres Wort bot, das dem Sinne nach übrigens nicht unberechtigt ist; da nun aber zu diesem largitur sich der Dativ mihi von selbst verstand, auch wenn es Sauermann nicht gesetzt oder aus dem Vorhergehenden herübergezogen hat, so ergab sich, daß er im Folgenden ein me vor protegit einschob, was dann seine Folgen nach sich zog. Wir bedürfen dieses Objektes me nicht: Gott versorgt (sorgt für) Kleider und Schuhe, Essen und Trinken, Weib und Kind, Haus und Hof, Acker, Vieh und sorgt für alle Notdurft des Leibes und Lebens, beschirmt, behütet und bewahrt dieses alles, wie der große Katechismus besagt. Diese Verbindung der von „versorget“ abhängigen Objekte mit „beschirmet“ hat Knoke richtig erkannt und hatte meines Erachtens keine Ursache sie abzuschwächen.

Ist nun in der vorhergehenden Darlegung das Richtige getroffen,

so haben wir uns danach umzusehen, wie es denn dahin hat kommen können, diese ursprünglich von allen geteilte Auffassung zu verlassen und die spätere dafür zu setzen. Eine Erklärung dieses Vorgangs würde erst den Schlußstein der Beweisführung bilden. Oben habe ich schon einen Grund angegeben, der dazu verführen konnte; ein anderer liegt in dem Einfluß der Schultheologie, wie schon oben bemerkt, die das herkömmliche System in den Unterricht und in den Katechismus brachte und das Bekenntnis zur Lehre machte. Dann mag der große Katechismus Einfluß geübt haben, wo Luther § 17 auch für diese Objekte das Verb „geben" und nicht „versorgen" gebraucht, ebenso Tetelbach, beide aber, wie ich nochmals hervorhebe, im Präsens, nicht im Perfektum; ferner die auf den ersten Blick allerdings seltsame Verbindung: uxorem, liberos ... copiose et quotidie mihi largitur. Endlich mag auch das nicht ohne Einfluß geblieben sein, daß der vollgültige Sinn des Verbums „versorgen" mit bloßem Objekt, welcher früher sehr allgemein war und auch jetzt noch in gewissen Wendungen: sein Alter, eine Tochter, die Predigt versorgen, besonders auch in der Verbindung „versorgen und bestellen", üblich ist, seltener, dagegen die Ergänzung „mit etwas" häufiger wurde. So gewöhnte man sich das „mit aller Notdurft" als eine solche Ergänzung zu dem Verb „versorgen" zu nehmen und für die vorangehenden Objekte ein Prädikat zu suchen und durch die Wiederholung von „gegeben hat" zu finden.

Somit scheint die Verdrängung der echten, alten Auffassung durch die neuere ausreichend erklärt. Andererseits ist nicht abzusehen, was Sauermann hätte bewegen können, von der heutigen Konstruktion, wenn sie damals für die richtige gegolten hätte, abzugehen. Konnte er dann nicht schreiben: quod ... mihi dedit et adhuc sustentat, ad haec ... omnia bona; de omnibus vitae necessariis mihi prospicit oder omnia vitae necessaria mihi largitur?

Der älteren Erklärung stimmen nach Knoke und Kolbe auch Bornemann und Kaftan als der richtigen zu, halten aber dafür, daß es sich für den Unterricht empfehle, bei der jetzt hergebrachten Konstruktion zu bleiben. Dem möchte ich nicht beistimmen. Wir

haben gesehen, daß es sich nicht lediglich um die syntaktische Gliederung handelt, sondern auch der Sinn und vor allem der Geist der Erklärung ein anderer wird, je nachdem man konstruiert. Will man also den Lutherschen Katechismus dem Unterrichte zu Grunde legen, so nehme man ihn wie er ist und was er sagt, und mache daraus nichts anderes. Darin liegt doch ein Stück Unwahrheit und macht das Büchlein zu einem caput mortuum, an dem man Beliebiges zu demonstrieren sich unterfängt. Sind die Worte Luthers dem heutigen Sprachgefühl nicht mehr ganz entsprechend, fürchtet man namentlich, daß die Worte „mit aller Notdurft und Nahrung" die Kinder in den jetzt gewohnteren Gebrauch des Verbums „versorgen mit etwas" hineintreibe, so ändere man die Worte Luthers, um seinen Inhalt zu bewahren. Denn damit hat man das Original nicht, daß man sich ängstlich an die Worte klammert, wenn inzwischen die Sprache sich geändert hat, sondern wenn man den originalen Sinn, sobald er richtig ermittelt ist, in die heutige Sprache kleidet. Genügt aber die Luthersche Erklärung dem Umfange nach nicht mehr, will man die herkömmliche Distinktion der Schultheologie hineinbringen, so lasse man den Lutherschen Text beiseite und ersetze ihn durch einen anderen.

Noch zwei Bemerkungen seien zu der Erklärung gestattet.

3. Alle neueren Ausgaben schreiben: „mit aller Notdurft und Nahrung dieses Leibes". Die Lesart dieses ist unrichtig, sie stammt aus der Konkordie [1]) (gegen Sauermann) und ist auch im Eisenacher Entwurf weiter gegeben. Der älteste niederdeutsche Text, Hamburg 1529, bietet zwar „dysses lywes", allein alle folgenden von der Magdeburger 1531 an haben „des lywes". Von den hochdeutschen Texten hat der älteste, Erfurt 1529, „des leibs"; die folgenden „dis"; Sauermann übersetzt: cum omnibus vitae necessariis; Ge. Major freilich: ad sustentandam hanc vitam, aber er schreibt auch im Vorhergehenden nach dem klassischen Gebrauche dieses Pronomens: hos oculos (= meos). Die Wittenberger Ausgaben haben: „dis leibs". Nach Diez' oben erwähntem Wörterbuche schreibt Luther seit 1524: „dieser, diese, dis oder ditz;

---

1) Ausg. 1580. Der Müllersche Abdruck giebt des.

Genetiv: dieses, dieser, dieses". Danach ist die Schreibung dis als landschaftlich für des zu betrachten, die sich in Luthers Handschriften und Drucken so oft findet, z. B. Gottis, wilch = welcher; einmal in Wittenberg gedruckt, ging sie dann in die folgenden Ausgaben über. Wir haben also mit der Erfurter und Jenaer Ausgabe, dem großen Katech. § 13, der Lüneburger Kirchenordnung, mit Gesenius u. a. des zu setzen. Und was sollte auch das Pronomen „dieses" an unserer Stelle?

4. „On alle mein verdienst und werdigkeit" schrieb Luther in gutem Deutsch; „ohn all mein Verdienst" schreiben Spätere, was auch gut deutsch ist. Von der Eisenacher Konferenz wurde dies auf Vorschlag ihrer Kommission geändert in „ohn all' mein Verdienst", und andere drucken es so nach. Man sollte doch diesen grammatischen Schnitzer alsbald wieder abthun.

3.

Der Charakter des Johannes Falk und die Bedeutung seines Wirkens für die Geschichte der „Innern Mission".

Von

Lic Jul. Köhler, Schloßprediger in Hannover.

I.

Die Wurzeln für die gegenwärtige nationale Größe Deutschlands liegen in der Zeit von 1813, in der Zeit der großen Befreiungskriege. Ihr unmittelbar vorher geht die Zeit des großen Aufschwungs auf geistigem Gebiete, der die notwendige Vorstufe für nationale Erhebung ist. Lessing, Klopstock, Goethe und Schiller sind die hohen Namen, die hier in Betracht kommen. Wir nennen

sie Genies, da sie aus ihrer Zeit so wenig sich erklären, daß man vielmehr sagen muß: sie sind bestimmend für ihre Zeit.

Aber doch ist andererseits, recht verstanden, auch der Satz richtig, daß große Zeiten große Männer erzeugen. Von den letzteren gilt freilich zunächst gleichfalls, daß sie ganz aus ihrer Zeit sich nicht erklären lassen. Aber — und das unterscheidet sie von den eigentlichen Genies — sie danken doch ihrer Zeit zum guten Teil die Weckung und Entfaltung ihrer Kraft.

Zu Männern letzterer Art gehört Johannes Falk aus Danzig, denn die Kriegszeit von 1813, die seinen Lebensgang berührt, war für die Entfaltung seines Wesens und Wirkens von sehr bestimmendem Einfluß. In ihr vollzog sich eine völlig neue Wendung seiner Lebensrichtung.

Aber eben dieser Umstand hat nun die Handhabe geboten, den Charakter Falks in ein zweifelhaftes Licht zu rücken. Als Beispiel dafür bietet sich die Äußerung jenes Briefes dar, den Perthes, der bekannte Buchhändler, von einem seiner Freunde erhielt. Da heißt es u. a.: „Ich habe Falk so manche Rolle spielen, so oft sie wechseln sehen, daß sich mir unwillkürlich die Ansicht aufdrängt, er spiele auch jetzt nur (mit seiner Kinderrettungs-Arbeit in Weimar) eine neue Rolle" [1]). Der Verfasser von „Perthes' Leben" bemerkt zur Erläuterung dieser Briefnotiz: „Falk hatte in verschiedenen, wechselnden Richtungen als Lyriker und Satyriker sich versucht und war als Symbol der sinkenden Litteratur von bedeutenden Männern oftmals bezeichnet. Daß nun dieser Mann zu diesem Unternehmen (nämlich zur Rettung der verwahrlosten Kinder) aus dem Gefühl inneren Berufes gekommen sei, schien vielen unglaublich" [2]).

Diese Bemerkungen sollten den Historiker jedenfalls vor der irrigen Annahme bewahren, als ob Falks Lebensauffassung zu jeder Zeit im Grunde dieselbe gewesen sei. Eine kleine Tendenz nach dieser Seite hin verrät die im übrigen volkstümlich-frische Darstellung des Lebens Falks von Oldenberg. Demgegenüber ist auch auf Falks eigenes Bekenntnis zu verweisen: „Ich war ein Lump

1) Perthes' Leben. 8. Aufl. III, 203.

2) A. a. O.

mit tausend anderen Lumpen in der deutschen Litteratur, die dachten, wenn sie an ihrem Schreibtisch säßen, so sey der Welt geholfen. Es war noch eine große Gnade Gottes, daß er, anstatt wie die anderen, mich zu Schreibpapier zu verarbeiten, mich als Charpie benutzte und in die offene Wunde der Zeit legte" [1]). Ein anderes Mal sagt er, daß er die Entwickelung aus einem Satiriker zum Dichter, aus einem Dichter zum Naturforscher, aus einem Naturforscher zum theoretischen Philosophen und Christen, aus einem theoretischen Christen zum praktischen Christen durchgemacht habe [2]). — Zweifellos lebte Falk als Student und als Gelehrter in Halle und Weimar bis weit über die Mitte seines Lebens hinaus vorwiegend für litterarisch=ästhetische oder auch für politische Interessen. Das eigentlich christliche Interesse hingegen trat zurück. Das macht sich erst seit 1813 bedeutsam geltend. Es fragt sich nun, ob eine derartige Entwickelung identisch mit Charakterlosigkeit ist, wie jener oben citierte Briefschreiber anzunehmen scheint. Wäre es an dem, dann dürfte weder Augustin noch Luther noch sonst ein bedeutender Mann, in dessen innerem Leben eine Wandelung sich vollzog, im vollen Sinne ein „Charakter" heißen; dann wären nur diejenigen geschlossene Charaktere, die sich einbilden, es von Jugend auf gewesen zu sein. Diese Einbildung fehlte Falk. Er erwuchs vielmehr in seinem Leben mehr und mehr zu einem ausgeprägt=christlichen Charakter. Als solcher steht er in bemerkbarer Vervollkommnung um die Zeit nach 1813 vor uns da. Dafür ist sein Wirken der zureichende Beweis.

Zunächst aber giebt uns Falks Stellungnahme zu den religiösen Hauptrichtungen seiner Zeit eine Handhabe, die eigentümlichen Züge seines Charakters näher zu erkennen.

Falk war nichts weniger als ein Anhänger der Aufklärung, die damals weit und breit in Kirchen und Schulen und auf den Kathedern herrschte. Er tadelt es auf das Schärfste, daß die Schultische „mit französischen Konfituren und tausend anderem

---

1) Rosalie Falk, Joh. Falk, Erinnerungsblätter aus Briefen und Tagebüchern, Weimar 1868, S. 142.

2) „Erinnerungsblätter", S. 39.

Zeug" beladen würden, an dem sich Bauer und Bürger den Magen verderben. Sogar das glace des Rationalismus, Bahrdts Bibel im Volkston, darunter alle Wunder wie Wasser vergehen, werde den armen Kindern als Dessert in der Schule aufgetragen. Dem armen Volk sei unter die lautere Milch des Evangeliums so viel Rum und Rack und Branntwein geschüttet, daß es kein Wunder sei, wenn es lieber in die Schenken als in die Kirchen laufe, lieber die Zeitung als die Bibel lese und meine, daß es an der Quelle des Lebens sei, wenn es gebrannt Wasser trinke [1]). — Aber jetzt sei man endlich aufgewacht und besinne sich darauf, daß die neue Aufklärung nichts tauge und kein gutes Ende nehmen werde [2])....

„Entblößt im Leben, nackt im Tod,
An Glauben leer und Batzen, —
Bewahr, o lieber Herre Gott,
Uns vor Aufklärungsfratzen!" [3])

So sehr war Falk speziell der trockene Röhrsche Rationalismus zuwider, daß er seine Zöglinge ungern zu dem Generalsuperintendenten, dessen Person ihm schon nicht entsprach, in die Kirche schickte [4]).

Aber andererseits auch gegenüber der Orthodoxie und dem pietistisch gefärbten Supranaturalismus jener Zeit befand sich Falk in isolierter Stellung; und manche Vertreter der letzteren Richtung zogen gegen ihn in schroffster Weise die trennende Schranke. So namentlich der Arzt Dr. de Valenti, der gegen Falk den Vorwurf erhob, daß er die Werkgerechtigkeit und nicht Christus wolle. Er prophezeite ihm deshalb, daß er „im Sumpf ersticken" müsse. Gültig allein sei das „bare, blanke Wort", das Pergament, der Glaube (NB nach Herrn Dr. Valentis Erklärung). Darum müßten auch die frommsten Heiden, die nichts davon wüßten, ewig brennen [5]).

1) Aus Falks Tagebuch in „Erinnerungsblätter", S. 66.
2) Gesammelte Werke III, 298.
3) Ebd. III, 241.
4) Das Leben des württembergischen Pfarrers Denner, ed. Merz, Hamburg 1860, S. 85.
5) „Erinnerungsblätter", S. 101. 102.

„O du blinder, unerfreulicher Zelotengeist“, ruft demgegenüber Falk in seinem Tagebuch aus [1]), — „was nicht Christ ist wie Dr. de Valenti, ist Heide .... Diesen ungeheuren Stolz nennt ihr Demut.“ Und dann citiert er die Worte des Mephistopheles aus „Faust“: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft — so hab' ich dich schon unbedingt“ [2]).

Weit freundlicheres Entgegenkommen als bei den Fanatikern von der Art Valenti fand Falk bei den pietistischen Anhängern des Grafen v. d. Recke. Aber auch sie fanden an ihm manches auszusetzen. So vermißten sie — und zwar hier und da wohl nicht ganz ohne Grund [3]) — die Hervorhebung des Opferblutes Christi und der Versöhnungsgnade, sowie — scheinbar ohne jeden Grund — das Dringen auf Buße und Bekehrung und die strenge Betonung des anererbten Grundverderbens menschlicher Natur. So oft mußte Denner auf seiner Reise für das Falkiche Institut vonseiten der genannten Pietisten Zweifel an der Rechtgläubigkeit seines Meisters hören, daß er selbst schließlich stutzig und nachdenklich wurde [4]). Eine Aussprache Denners mit Falk über die Art des rechten Christentums führte anscheinend zu keinem greifbaren Resultat [5]). Später wurde sie durch Falks Erkrankung ganz verhindert [6]).

Falk selbst war sich seines abweichenden Standpunktes gegenüber der pietistischen Frömmigkeit des Reckeschen Kreises deutlich bewußt. Aber er war seinerseits weitherzig genug, über die Unterschiede, um des Gemeinsamen willen, hinwegzusehen, wie das sein — im Brief an Denner [7]) — ausgesprochenes Urteil über den Grafen v. d. Recke so schön bezeugt. „Hier hast du ein Beispiel“, schreibt Falk, „daß die Abweichungen der Menschen, auf noch so verschiedenen Standpunkten, doch nicht so verschieden sind, wie wir

1) „Erinnerungsblätter“, S. 102.

2) Ebd.

3) Vgl. Falk, Der allgemeine christl. Glaube mit Chorälen und Kupfern, 1827, S. 10, 18 f.

4) Lebensbeschreibung Denners, S. 97.

5) Ebd. S. 87 f.

6) Ebd. S. 99.

7) Ebd. S. 77.

glauben, oder wie es scheint, sondern wenn sie nur, jeder an seinem Teile, redlich fortschreiten, doch in der Hauptsache wieder zusammentreffen. Du weißt, die Erde ist rund; nun denke dir zwei Wanderer, wovon der eine nach Norden, der andere nach Süden seinen Weg antritt, die also dem äußeren Anschein nach immer weiter auseinanderkommen. Sobald sie indessen mutig fortwandern, so kommt doch ein Tag und eine Stunde, wo sie beide voreinanderstehen und freundlich sich die Hand reichen. So weise hat Gott alles geordnet. Nur müssen sie sich unterwegs von dem wilden Rauschen der Meere und dem Heulen der Sturmwinde nicht erschrecken lassen. Sie müssen sich nicht in die Fläche hin und her verlaufen, sondern jeder von seinem festen und bestimmten Standpunkt aus seinen Weg verfolgen. Das führt sicher zum Ziele. Das Ende aber jeder Straße ist Gott" [1]. Diese Äußerung, die ganz hergesetzt zu werden verdiente, zeigt, daß Falk, ob er auch keiner bestimmten Richtung beigezählt werden kann, doch — absichtlich ist der Ausdruck zunächst so allgemein gewählt — für einen frommen, gläubigen Mann gelten muß. Aber genauer: ein evangelischer Christ war er, an dem sich, trotz seiner reformierten Herkunft, das Merkmal freimütiger Lutherischer Geistesrichtung ausprägt.

Wir wollen versuchen, das nunmehr im einzelnen näher zu erweisen. Wie stark ist vorerst doch Falks Vorsehungsglaube! Sein ganzes Werk ist ihm so sehr „Gnade Gottes", daß — ob auch Sorgen und Nöte auf ihn einstürmen „wie brüllende Löwen", ob obendrein herzlose Buben noch an sein Krankenlager sich drängen und mit „hündischem Übermut" ihn quälen, — er doch der festen, freudigen Zuversicht verbleibt: der gnädige Gott werde ihn nicht verlassen [2].

Falks höchste Macht war das Gebet. Oft eilte er in gesunden Tagen unter einen alten Birnbaum des Nachbargartens. Da betete er in seiner Not zu Gott „mit ausgestreckten Armen", aus dem Grund seines Herzens, innig, glühend, oder doch nicht ver-

---

1) Lebensbeschreibung Denners, S. 77.
2) Ebd. S. 112. 113.

messen [1]). Die wunderbare Antwort Gottes, die er in Gestalt unerwarteter Hilfe oft erfuhr, ward ihm stets ein neuer Anlaß zu zuversichtlichem Glauben, fröhlichem Danken und Bitten [2]). Den schnellen Tod seiner Kinder und später sein eigenes Leiden faßte er durchaus als Glaubensprüfung auf [3]), als eine Heimsuchung, die Gott ihm „zur Läuterung" auferlegte, als ein Werk der erziehenden Gnade, das Gott an ihm, dem armen Sünder, vollführe [4]).

Dieser starke Vorsehungsglaube senkte seine kraftvolle Wurzel in die Offenbarung Gottes in Christo. Denn Christus war für Falk die höchste Offenbarung der Liebe Gottes [5]). Zwar vermißte Denner bei Falk ein korrektes Bekenntnis zur Gottheit Christi, aber doch berichtet er zugleich von ihm, daß er „seine gelehrte Tochter Rosalie" zurückgewiesen habe, „als sie Christum für einen bloßen Menschen halten" wollte [6]).

In dem Gedicht „Liebestrost in heiligen Sagen" spricht Falk sein Glaubensbekenntnis dahin aus:

„Daß Gottes Sohn in diese Welt gekommen,
Das ist der echten Liebe Fundament;
Daß Knechtsgestalt er willig angenommen,
Das ist's, wovon auch Paulus ganz entbrennt,
Und nicht nur uns soll dies zugute kommen:
Das Seufzen aller Kreatur bekennt,
Daß keiner von den armen Erdgenossen
Von diesem Liebeswerk sei ausgeschlossen" [7]).

Der hier berührte Gedankenkreis des Apostels Paulus, nämlich das Hineinbeziehen der seufzenden Kreatur in den göttlichen Erlösungsratschluß, war überhaupt ein Lieblingsgegenstand für das Nachdenken Falks. In seltsam mystisch-theosophischen Be-

---

1) Vgl. die Beispiele aus dem Tagebuch in „Erinnerungsblätter", S. 82. 125.

2) „Erinnerungsblätter", S. 81 f. 112. 125. 134 vgl. 90.

3) Vgl. das Gedicht „Zuruf an meine Seele" in „Erinnerungsblätter", S. 109.

4) Vgl. die herrlichen Ausführungen in „Erinnerungsblätter", S. 83. 98. 114. 119. 135.

5) Lebensbeschreibung Denners, S. 84. 85.

6) Ebd. S. 85.

7) Joh. Falk, Liebe, Leben und Leiden in Gott, 1817, S. 69 ff.

trachtungen giebt er dem oftmals Ausdruck. So redet er in Baaderschem Sinn von den vielverzweigten, verborgenen Relationen zwischen Geist- und Naturleben, von der Korrespondenz des inneren und äußeren Lichtes, von „aller Dinge Ende und Anfang in Gott“, „von der Wiederbringung aller Dinge in Gott“ [1]). Hier ist ihm der Freund und Herausgeber seiner Schriften Adolf Wagner eng verwandt [2]). Allmählich schieden sich die mystisch-religiösen Vorstellungen Falks immer klarer. Das zeigt der Fortschritt vom „Platonischen Märchenbüchlein“ [3]) zum „Platonismus des heiligen Augustin“ [4]) und weiter zum „Platonismus der heiligen Katharina von Siena“ [5]) und endlich zum Platonismus Klopstocks [6]). Begreiflicherweise ward Falk wegen der mystischen Innigkeit, die ihm — wie im Grunde allen religiösen Heroen — eigen war, im rationalistischen Weimar vielfach bespöttelt. Was im übrigen die z. T. unklare Art der dogmatischen Ausdrucksweise betrifft, wie sie bei Falk sich findet, — so erklärt sich dieselbe zureichend aus seiner mangelnden speziell-theologischen Durchbildung; immerhin aber sind seine diesbezüglichen Kundgebungen ein erfreuliches Zeichen für die elementare Triebkraft seines religiösen Innenlebens.

War nun Falk auf der einen Seite ein „Mystiker“ (und wurde er so in Weimar genannt [7]), so war er doch zugleich eine durch und durch praktisch gerichtete, thätige Natur. Gegenüber den „neuen Gichtelianern“ vom Schlage des pietistischen de Valenti, die sich „in der seligen Beschauung ihrer Nasenspitzen“, in einem „himmlischen Egoismus“ als echte Gläubige gefallen, macht Falk mit höchster Energie als maßgebend den Grundsatz geltend: „Nur eine fortgesetzte Heiligung durch thätige Liebe, und

---

1) Vgl. „Christliche Welt“, 1893, S. 1143 f.

2) Vgl. Vorrede zu Falks „Werken“, XXV ff., desgl. zu „Leben, Liebe und Leiden in Gott“.

3) Werke Falks II, S. 258 ff.

4) Ebd. S. 341 ff.

5) Werke II, S. 343 ff.

6) Ebd. II, S. 345.

7) Lebensbeschreibung Denners, S. 86.

daß wir für andere leben, kann uns zu echten Jüngern Christi machen" [1]). Dementsprechend ist der Verherrlichung thatkräftiger Liebe eine Reihe seiner Schriften gewidmet: von „Die Reise des alten Braminen zum gläsernen Turm" [2]) bis zum Osterevangelium „Der Herr ist wahrhaftig auferstanden" [3]). Mangel an praktischer Liebesübung gilt ihm geradezu als „praktischer Atheismus", und eine Rechtfertigungslehre, die nicht im vollen, umfassenden Sinn die fides als nova vita erscheinen läßt, ist ihm Erfindung falscher Propheten [4]). Falks eigener Glaube wirkte so sehr in energievoller Bethätigung sich aus, daß die Tochter mit begreiflicher Überschwenglichkeit auf ihn das Wort unseres Herrn anwendet: „Meine Speise ist, daß ich thue den Willen meines Vaters im Himmel" [5]). Jedenfalls zeigt Falks liebende Fürsorge, noch von seinem Sterbebette aus, wie ernst es ihm damit war, das echte Merkmal christlicher Jüngerschaft, die Praxis der Liebe, an sich auszuprägen [6]).

In gleichem Sinne suchte er die ihm anvertraute Jugend durch Gebet und Arbeit zu erziehen [7]), denn keine Schwätzer solle die Schule heranbilden, sondern thatkräftige Männer; und die Grundthese in Falks Schrift „Von dem einen, was unsern Schulen not ist" kleidet sich in die immer wiederkehrenden Worte: „Die Predigt ist keine That, aber die That eine Predigt" [8]).

Dieser durchaus auf praktische Bewährung gerichteten Denkungsart entspricht in charakteristischer Weise Falks ausgeprägte Weltoffenheit. Wie er seinen „Lutherhof" eine „Freistatt" nennt [9]), wie er nicht ängstlichen Zwang, sondern Freiheit für seine

1) „Erinnerungsblätter", S. 115.

2) Falks ges. Werke II, S. 83 ff.

3) Werke II, S. 322 ff.

4) Falk, Der allgemeine christliche Glaube, 1827, S. 10.

5) „Erinnerungsblätter", S. 75; vgl. 99.

6) Vgl. „Erinnerungsblätter" S. 129. 130; Denners Lebensbeschreibung, S. 118 ff. 128.

7) „Erinnerungsblätter", S. 141.

8) Vgl. z. B. p. VI. VII, S. 7. 15. 41. 57. Dazu Perthes' Leben III, S. 229.

9) Denners Lebensbeschreibung, S. 40.

Zöglinge darin walten läßt [1]), so ist nun auch freimütige Aufgeschlossenheit für alle Angelegenheiten des öffentlichen Lebens ein hervorleuchtendes Merkmal seines Charakters. Ein Zug unbefangenster Vaterlandsliebe prägt sich an ihm aus [2]). Falk freut sich als christlicher Staatsbürger des erwachenden Konstitutionalismus [3]). Er kennt und schätzt sein deutsches Volk, denn er weiß, welch guten Kern es in sich birgt. „Es ist erstaunlich", ruft er aus, „welche Kräfte im Volke liegen, wenn man nur versteht, sie in Bewegung zu setzen!" [4]). In gesund-deutscher und freimütig-lutherischer Art ist er bedacht, die Interessen des Vaterlandes, wo es sein muß, auf das Stärkste zu betonen, sie mit der Pflicht christlicher Barmherzigkeitsübung engstens zu verknüpfen [5]), diese auf jene zu stützen [6]) und wiederum beide durch religiöse Motive zu begründen [7]). Zeugt nicht auch der Segenswunsch, den er in den Grundstein des Lutherhofs einfügen ließ [8]), von Falks patriotischer Gesinnung?

Neben seinem Patriotismus aber steht sein reges Kunstinteresse als Beweis für seine Weltaufgeschlossenheit. Falk ist Dichter bis an das Ende seines Lebens, und als solcher ist er mit Goethe und Wieland in trautestem Verkehr auch da noch, als sein Leben und Denken bereits bestimmt-christliche Richtung gewonnen hat. Während er den Lutherhof bauen läßt, diktiert er fort und fort seinem Zögling Denner, noch spät in der Nacht, den Inhalt der mit Goethe geführten Gespräche [9]). Welche tiefgreifenden Probleme in solchen Gesprächen verhandelt waren, zeigt u. a. die lange

1) Vgl. „Erinnerungsblätter", S. 117—121. (Oldenberg, S. 83, 85 ff.; „Christl. Welt", S. 1122.)

2) Wie das als besonders charakteristisch von Achelis, Praktische Theologie II, S. 345, und von Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit III, S. 345 mit Recht betont wird.

3) Aufruf, zunächst an die Landstände Weimars, 1818, S. 4.

4) Brief an Perthes, in „Perthes' Leben" III, S. 205.

5) Kriegsbüchlein 1815, S. 67.

6) Ebd.

7) Kriegsbüchlein, S. 69—71.

8) Der allgemeine, christliche Glaube, Beilage S. 67.

9) Denners Lebensbeschreibung, S. 28 f.

Unterredung über die „Unsterblichkeit" [1]), und welcher reiche Gewinn für den Glauben daraus erwuchs, lassen gelegentliche Andeutungen ahnen [2]).

Um Goethes willen hielt Falk es der Mühe wert, noch vom Sterbebette aus seinem Zögling vom Brand des Weimarer Theaters zu berichten [3]).

Dank dieses umfassenden Interesses blieb Falk alle Zeit seines Lebens mit der Jugend jung. „Er war nicht ein Träumer oder Kopfhänger, er hatte ein heiteres Temperament, er scherzte gern, er war witzig, er hatte Freude am unschuldigen Spiel der Jugend und leitete sie selbst dazu an" [4]). Ihr sang er seine schönsten Lieder (sein „O, du fröhliche, o du selige", — sein „Heraus ihr fröhlichen Jungen" [5]) zur Freude in der Erholung, zum Sporn für die Arbeit.

Trotz all dieser Vielseitigkeit und Weltoffenheit war Falk indes nicht zersplittert, sondern auf seinen Haupt-Lebenszweck, nämlich auf die sittliche Rettung der Kinder, bis zu großartiger Einseitigkeit [6]) konzentriert. Die konzentrierende Macht war sein Glaube, und zwar, wie nochmals ausdrücklich zu betonen ist, der christliche, nicht ein philanthropischer [7]). Der Nährboden dieses Glaubens war je länger, desto ergiebiger Gottes Offenbarung in Christus und die Urkunde derselben, die heilige Schrift.

Dem, der zum Zweck der Beurteilung überall das korrekte Schema sucht, kann freilich Falk und die ganze Art seines Auf-

---

1) S. das Buch „Goethe aus persönlichem Umgange dargestellt" 1832, S. 51 ff.

2) A. a. O. S. 67 ff.

3) Denners Lebensbeschreibung, S. 74.

4) Vgl. Falk, Das Vaterunser, wie solches in der kleinen Sonntagsschule durchgesprochen und gelebt wird. 1882. S. 38. 61.

5) Werke I, 357. Der christl. Glaube mit Nachrede Reinthalers, S. 59.

6) Vgl. Perthes' Leben III, 206.

7) So irrtümlich Völter (nach der Monatsschrift für innere Mission V, 1884, S. 419); vgl. dagegen z. B. nur Falks Aufruf an die Landstände, S. 125, und Wichern in Schmids Encyklopädie des gesamten Unterrichtswesens, Gotha 1869, S. 310, und die treffende Angabe von Wurster, Die Lehre von der innern Mission, S. 34.

tretens leicht anstößig werden, weil ihm und all seinem Thun so gänzlich die Schablone fehlt. Wer aber ohne jenes Schema prüfen und urteilen will, der wird sich unmittelbar erfrischt und angeregt fühlen durch Falks vielseitig-originale und doch konzentrierte, christlich-religiöse Persönlichkeit, voll lutherischen Geistes und biblischer Kraft, voll fröhlichen Humors und thätiger Energie, meist auch voll ausgeprägten Selbstgefühls, doch anscheinend ohne verletzende Anmaßung [1]).

II.

Somit ist über Falks Persönlichkeit, über seinen Charakter unser Urteil gesagt. Welche Bedeutung ist nun seinem Lebenswerk beizumessen? Selbstverständlich kann hier nur die Zeit in Betracht kommen, in der Falk für den einen bestimmten Zweck, die Rettung der verwahrlosten Kinder, arbeitet.

Der ethische Wert dieser durch und durch persönlich erfaßten und durchgeführten Berufsarbeit ist über jede Anfeindung erhaben. Es kommt hier nur darauf an, näher festzustellen, welche Bedeutung das Lebenswerk Falks für die Geschichte der sogen. „inneren Mission" hat.

Daß Falk seine Arbeit an den verwahrlosten Kindern eine „Missionsarbeit" genannt hat, steht aktenmäßig fest [2]). Er ist sogar meines Wissens der erste, der die Seelenrettung inmitten der Christenheit eine „Missionsarbeit" genannt und sie in Parallele gestellt hat zu der Seelengewinnung in der Heidenwelt [3]). Nur insofern könnte man bei Uhlhorn [4]) eine „Ergänzung" wünschen [5]). Daß freilich Falk die jetzt übliche Bezeichnung „innere Mission"

---

1) Vgl. auch Uhlhorn, Liebesthätigkeit III, 343. Vgl. ferner Denner, Lebensbeschreibung, S. 130 mit S. 99.

2) „Aufruf" (an die Thllr. Landstände), S. 25. 126. „Kriegsbüchlein", S. 126.

3) Vgl. Wicherns Artikel in Schmids Encyklopädie a. a. O., S. 310, und Achelis, Grundriß der praktischen Theologie, S. 232, und den trefflichen Aufsatz in „Christl. Welt" 1893, S. 1125.

4) „Liebesthätigkeit" III, 342 ff.; neue Aufl. 1895, S. 715 ff.

5) Mit „Christliche Welt" a. a. O. (Anmerkung).

gerade so, wörtlich, zuerst gebraucht habe, entbehrt durchaus des urkundlichen Beleges [1]).

Doch sehen wir von dem Namen ab. Welche sachliche Bedeutung hat das Falksche Werk für die Bestrebungen der sogen. „inneren Mission"?

Einige haben jede nennenswerte Bedeutung in Abrede gestellt. So schreibt der schon oben citierte Freund des Buchhändlers Perthes: Falks Phantasie sei so beweglich, daß seine Erfolge lediglich eingebildet seien. . . . Zwar habe er einen kleinen Kreis begeisterter Anhänger, aber im allgemeinen sei er wenig geliebt. Man gehe ihm möglichst aus dem Wege, lache auch wohl über ihn [2]). — Demgegenüber ist einfach auf das aktenmäßig uns vorliegende Material zu verweisen [3]). Danach steht ein positiver Erfolg der Falkschen Wirksamkeit in Weimar außer Frage.

Immerhin wäre derselbe nur ein beschränkter, wenn er sich lediglich auf die Gründung der Weimarer Anstalt bezöge, deren Betrieb nach Falks Tode ja bald ziemlich reduziert wurde [4]). Aber es läßt sich weiterhin beweisen, daß der Erfolg des Falkschen Wirkens kein bloß lokaler — etwa auf Weimar und die nächste Umgebung beschränkter — war, nein, er reicht in seinen Nachwirkungen sogar bis in die Gegenwart hinein. Denn dadurch, daß Falk die verwilderten (und verwaisten) Kinder in Weimar aufnahm, besonders aber dadurch, daß er sie, wo es irgend möglich war, durch Eingliederung in christliche Familien regelrecht zu erziehen und so vom Verderben zu erretten suchte, — ist er für alle die Bestrebungen der „inneren Mission", die auf Kinderbewahrung und -rettung abzielen, in der Folgezeit geradezu vorbildlich geworden.

---

1) Vgl. bezüglich dieses Namens „innere Mission" Uhlhorn III, 354; neue Aufl. 1895, S. 723.

2) Perthes' Leben III, 203 f.

3) Vgl. die im „Aufruf an die Landstände" 1818 mitgeteilten Aktenstücke S. 105 ff. 111. 112. 113. 110. 121 f.; vgl. auch S. 100 und bezüglich der Spinnanstalten, S. 61 u. 82. Ferner vgl. Rosalie Falk, Erinnerungsblätter, S. 140—142.

4) „Erinnerungsblätter", S. 140 ff. 145. Lebensbeschreibung des Pfarrers Denner, S. 132 f.

Falks „Lutherhof" ist als Deutschlands erstes Kinderrettungshaus im engeren Sinne zu bezeichnen [1]), aber auch zugleich als eine Art erster Diakonen- oder Brüderanstalt. Denn, indem Falk neben den verwahrlosten Kindern zugleich „Jünglinge höherer Bildung" in sein Haus aufnahm, die er zu Helfern ausbildete [2]), ist er ein Wegweiser für die Einrichtung der späteren Diakonenhäuser geworden, die den Zweck verfolgen, geeignete junge Männer zu Erziehern und Lehrern der gefährdeten und verwahrlosten Jugend auszubilden.

Schon am 10. November 1821 wurde übrigens nach dem Muster des Falkschen Instituts eine Anstalt in Erfurt, das Martinsstift, durch Karl Reinthaler eingerichtet [3]). Auch hier wurden durch die Werkstättenorganisation günstige Erfolge erzielt [4]). Eine ähnliche Gründung erfolgte in Jena und an anderen Orten [5]).

Weit bedeutsamer aber und zugleich eigenartig interessant ist es, daß die umfassenden und ihrem Charakter nach wesentlich anders gearteten Bestrebungen des Grafen v. d. Recke auf den Einfluß Falks zurückweisen. Zwar hat Reimpell die These aufgestellt [6]), daß unabhängig voneinander, fast gleichzeitig, Joh. Falk in Weimar und Adalbert v. d. Recke in Overdyk ihr Rettungswerk in Angriff genommen hätten [7]). Aber dieses Urteil wird nach der eigenen Kundgebung des Grafen v. d. Recke zu berichtigen sein. Dieser schreibt nämlich am 9. März 1819 an Falk: „Ew Wohlgeboren menschenfreundliches Bemühen, verlassener Kinder Retter vom zeitlichen und ewigen Verderben zu sein, habe ich aus der Berliner Zeitung gesehen, und Ihnen hierin nachzuahmen, Ihrem Beispiel zu folgen, ist mein Entschluß. Ich habe besonders

---

1) Wichern in Schmids Encyklopädie des Erziehungswesens, S. 309. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit III, 343.

2) Vgl. z. B. Aufruf an die Landstände, S. 84. 85 u. S. 28.

3) Vgl. Paul Reinthaler, „Karl Reinthaler", Hamburg 1897, Vorwort S. 1, dann die Ausführung S. 10.

4) Vgl. Falk, Luther in Volksliedern, S. 101 f. 104.

5) „Erinnerungsblätter", S. 100.

6) Monatsschrift für innere Mission V, 1884. S. 416.

7) Ähnlich Wichern in Schmids Encyklopädie 1869, VII, 311.

die Kinder der unglücklichen Verbrecher im Auge, deren Zahl in hiesiger Gegend (am Rhein) nicht gering ist." Anscheinend erbat sich Graf v. d. Recke von Falk weiterhin Ratschläge für die zweckmäßige Einrichtung einer Rettungsanstalt und erhielt sie. Denn er schreibt in einem anderen, uns erhaltenen Brief an Falk: „Klein sollte ich nach Ihrem Rath anfangen! Das ist geschehen. Mit drei Kindern wurde die Anstalt eröffnet; jetzt sind deren zehn; alles verlassene Waisen, welche meist am Bettelstabe umherwandeln" [1]). — Mancherlei Anregungen — weniger zur Initiative als zu fröhlichem Fortgang in der Liebesarbeit — sind wohl auch durch Falks mehrbenannten Schüler Denner, der später württembergischer Pfarrer war, von Thüringen nach Württemberg und weiterhin nach der Schweiz übertragen [2]).

Auch aus Frankreich erhielt Falk 1819 die erfreuliche Nachricht, daß sein Beispiel Nachfolge erweckt habe. Madame Trentel hatte das Falksche Unternehmen im Journal „Société de la morale chrétienne" warm besprochen und dadurch besonders das Interesse des Grafen de Laborde wachgerufen. Dieser forderte alsbald die Regierung eindringlich auf, sich doch gleichfalls der verwahrlosten Kinder anzunehmen, deren 600 z. B. in den Staatsgefängnissen schmachteten, und zwar gerade in den schönsten Lebensjahren, wo sie noch ein Handwerk zu erlernen im Stande seien. — Auf diese überzeugende Darstellung hin bewilligte die französische Regierung 200 000 Francs und stellte für den „wohlthätigen Zweck" ein geräumiges Schloß zur Verfügung. — Ein Privatmann zeichnete außerdem allein 12 000 Lire [3]).

Dieser Erfolg im Auslande ist wohl begreiflich. Denn Falk, der den sozialen Notstand, dessen Folgen er in Thüringen und speziell in Weimar bekämpfte, als einen internationalen erkannte [4]),

---

1) „Erinnerungsblätter", S. 100. 101. Vgl. übrigens auch: Wilh. Baur, Geschichts- und Lebensbilder aus den Befreiungskriegen, 1893, Bd. II, S. 255. 368, und das treffende Urteil von Wurster, Lehre von der innern Mission, 1895, S. 34.

2) Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit III, 386.

3) „Erinnerungsblätter", S. 123.

4) Aufruf (an die Landstände), S. 7. 8. 9.

proklamierte ihn als solchen unermüdlich [1]). Freilich der großartige Gedanke einer Familienerziehung, den Falk zuerst kühn erfaßte und glücklich zur Ausführung brachte, wurde in der Folgezeit — schon vom Grafen v. d. Recke — nicht aufrecht erhalten. An Stelle einer „freien Erziehung des Volkes durch das Volk" wurde Anstaltserziehung die Regel, zu der sich übrigens auch Falk selbst in den letzten Jahren schon mehr und mehr gedrängt sah [2]).

Wenn später Wichern wieder das „Familienprinzip" bei der Erziehung der Kinder, freilich mit wesentlich anderer Verwertung [3]), betont, so ist das eine Weiterführung Falkscher Gedanken [4]), wie ja auch — nach Reimpells ausdrücklicher Betonung [5]) — Wicherns Denkschrift von 1849 eine Wiederaufnahme des Rufes ist, den Falk 1818 im kleinen Kreis (an die Stände des Weimarer Landes) ergehen ließ [6]).

Aus alledem erhellt zur Genüge die hohe Bedeutung des Falkschen Werkes für die Geschichte der „inneren Mission". Es hat sich nunmehr längst bewahrheitet, was Falk prophetisch, beim Hinblick auf sein Unternehmen, im Brief an Perthes [7]) und im Aufruf an die Weimarer Landstände [8]) aussprach [9]).

Zwar haben — und mit Recht — die größeren „Vorgänger" im weiteren Sinn, A. Herm. Francke [10]) und Pestalozzi [11]), vor allem aber der größere „Nachfolger" im engeren Sinn, Joh. Hinr.

---

1) Kriegsbüchlein, S. 1 ff. 133 ff. „Erinnerungsblätter", S. 123.
2) „Erinnerungsblätter", S. 133.
3) Schmid, Encyklopädie des gesamten Unterrichtswesens 1869, VII, 343 ff. 347 ff. 360.
4) Vgl. Uhlhorn, Liebesthätigkeit III, 349.
5) Monatsschrift für innere Mission V, 1884, S. 417.
6) Vgl. dazu die Äußerung Wicherns über Falks geistigen Einfluß in Hamburg (Schmids Encyklopädie a. a. O. S. 321). Vgl. auch Wilh. Baur, Lebensbilder a. a. O. II, 255.
7) Perthes' Leben III, 204 f.
8) S. 138.
9) Vgl. auch neuerdings Wurster, Lehre von der innern Mission, S. 32.
10) Aufruf an die Landstände, S. 70.
11) Falk, Auserlesene Werke III, 224.

Wichern, den Namen Falks zurücktreten lassen. Aber um so mehr fordert es die Pflicht geschichtlicher Treue, die Thatsache zu würdigen, daß gerade Wichern, der „Vater der inneren Mission“ [1]), doch zum Teil eben auf Johannes Falks Schultern steht.

4.

Beiträge zur Lehre vom Gewissen.

Von

Dr. Theodor Elsenhans,
Stadtpfarrer in Riedlingen a./D. (Württemberg).

Der Begriff des Gewissens scheint sich zur wissenschaftlichen Bearbeitung wenig zu eignen. Richard Rothe will ihn in der zweiten Auflage seiner theologischen Ethik überhaupt aus dem Gebiete der Ethik verbannen, weil das Wort „Gewissen“ keinen genau bestimmten logischen Gehalt, keinen klaren und deutlichen Begriff bezeichne [2]). Er müßte aber bei folgerichtiger Anwendung dieses Grundsatzes eine ganze Reihe von Begriffen aus dem Gebiete der Wissenschaft entfernen, welche bereits unentbehrliche Bestandteile der wissenschaftlichen Begriffswelt geworden sind. Die Begriffe: Vorstellung, Gefühl, Glaube, Religion, Gott, erfreuen sich im gewöhnlichen Sprachgebrauch kaum einer größeren Bestimmtheit als der des Gewissens. Es ist vielmehr die Aufgabe der Wissenschaft, in möglichst genauem Anschluß an die in jeder entwickelten Sprache niedergelegte Denkarbeit die derselben entnommenen Worte zu klaren

1) Uhlhorn III, 349.

2) R. Rothe, Theologische Ethik. 2. Aufl. 1867—1871. S. 21. In der ersten Auflage hatte er das Gewissen in der Hauptsache als „religiösen Trieb“ gefaßt.

Begriffen zu prägen, um sie der Sprache des Volkes in gereinigter Form wieder zurückgeben zu können.

Außerdem empfiehlt es sich auch aus besonderen Gründen, in der Ethik gerade den Begriff des Gewissens an hervorragender Stelle zu verwerten. Soll die Ethik von der Stufe eines Redens von dem, was sein soll, aber nicht ist, oder einer praktischen Anweisung für das Handeln sich zum Range einer eigentlichen Wissenschaft erheben, so muß sie den langsamen aber sicheren Weg gehen, der jeder wissenschaftlichen Methode vorgezeichnet ist: sie hat einen gegebenen Gegenstand, einen bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit nach den allgemeinen Gesetzen des Denkens zu verarbeiten. Eben dadurch wird sie auch den höchsten ethischen Interessen am besten dienen, denn nur auf diesem Wege ist für die Erfüllung jener praktisch-ethischen Aufgaben Allgemeingültigkeit zu erlangen. So lange jeder Ethiker nur eben seine „Lehre wie man handeln soll" entwickelt, ist eine bunte Reihe ethischer Systeme nebeneinander möglich — ein Schauspiel, das die Geschichte der Ethik bis zur Gegenwart aufweist. An sich sind alle ethischen Ideale gleichberechtigt. Aus dem einfachen Wort: Du sollst, ergiebt sich noch keine Allgemeingültigkeit dieses Sollens. Anders ist es, wenn die Technik auf eine Theorie sich gründet, wenn die — gewiß überaus wichtige — angewandte Ethik aus einer theoretischen den allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätzen entsprechenden Bearbeitung ihres Gegenstandes entwickelt wird. Selbst Kant, der große Gegner jeder empirischen Begründung des Sittengesetzes, betont doch die Notwendigkeit, gerade den obersten praktischen Grundsatz in dem „gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche" als Erfahrungsthatsache nachzuweisen und fährt fort: „Man mußte ihn zuerst, der Reinheit seines Ursprunges nach, selbst im Urteile dieser gemeinen Vernunft bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichsam als ein Faktum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht." Man kann daher „beinahe wie der Chemist zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menschen praktischer Ver-

nunft anstellen, um den moralischen Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden" [1]).

Von diesem Standpunkt aus, der auch in der Erforschung des sittlichen Lebens von dem festen Boden des Thatsächlichen ausgehen will, ergiebt sich nun, wie wichtig es ist, zunächst einmal den Gegenstand der ethischen Untersuchung als eine eigenartige Thatsachengruppe zu kennzeichnen und von andern auszuscheiden.

Dabei ist das unterscheidende Denken an die Sprache gebunden, in deren Worten jene Ausscheidung vollzogen ist, und darf sich, um Allgemeingültigkeit und Gemeinverständlichkeit zu erreichen, nicht zu weit von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entfernen. Auf dem Gebiete des sittlichen Lebens giebt es nun aber kein Wort, das in so prägnanter Weise die Regungen des sittlichen Bewußtseins in ihrer Besonderheit und Eigenart kennzeichnet, als das Wort: „Gewissen". Es handelt sich dabei nicht um etymologische Fragen, nicht um die Frage, ob die griechische Form des Wortes: συνείδησις ein Erzeugnis des Volksmundes oder ein Produkt der Schulsprache der Stoa ist, oder ob συνειδέναι schon bei Aristophanes und Euripides oder erst bei Diodor von Sicilien und Dionys von Halicarnaß jene besondere Beziehung auf das sittliche Bewußtsein hat, sondern nur darum, welche Bedeutung im heutigen Sprachgebrauch dem Worte zukommt. Die Feststellung dieser Bedeutung bewegt sich zwar innerhalb weiter Grenzen, ist aber in dem einen Punkte über allen Zweifel erhaben, daß das Wort innere auf das sittliche Leben bezügliche Regungen als eine ganz eigenartige Gruppe von Erscheinungen bezeichnen will.

Die erste wissenschaftliche Aufgabe, welche sich daraus ergiebt, wird daher sein, das psychologische Wesen dieser Thatsache des geistigen Lebens zu ermitteln, eine Aufgabe, deren Erfüllung es erst möglich machen wird, den Inhalt der Gewissensaussagen festzustellen und damit einen sicheren Ausgangspunkt für die Ethik zu gewinnen.

Diesem letzteren Versuch, den Inhalt der Gewissensaussagen

---

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Sämtl. Werke Ausg. von Rosenkranz. 1838. VIII, 9. 222.

zur Gewinnung einheitlicher Prinzipien für die Ethik zu benützen, stehen jedoch, sobald er genannt wird, die Tatsachen des sittlichen Lebens entgegen. Die Äußerungen des Gewissens haben bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten einen so verschiedenen, teilweise sich widersprechenden Inhalt, daß es unmöglich scheint, sie unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu bringen. Es liegt nahe, diesen Thatbestand mit der Entstehung des Gewissens in Beziehung zu setzen. Ist das Gewissen eine jener Erscheinungen menschlichen Geisteslebens, welche wie die Wissenschaft oder die Kunst nur allmählich und unter gewissen Bedingungen zu der ihrem Wesen entsprechenden Stufe der Ausbildung gelangen, wie die Frucht des Baumes nur durch unvollkommenere Stadien hindurch und unter ungünstigen Bedingungen überhaupt nicht zur Reife gelangt, so wäre die Annahme möglich, jene Verschiedenheit der Gewissensaussagen sei aus der Unvollkommenheit der erreichten Entwickelungsstufe oder dem Fehlen der notwendigen Entwickelungsbedingungen zu erklären. Dadurch wäre für eine systematische Bearbeitung und einheitliche Fassung des Gewisseninhalts der Weg gebahnt. Es leuchtet ein, wie wichtig von diesem Gesichtspunkt aus die Frage nach der Entstehung des Gewissens ist. Es sind zwei Probleme, welche sich an diese Frage knüpfen: das der Gewissensanlage und — falls diese bejaht wird — das der Entwickelung dieser Anlage. Beide Probleme haben je für sich wieder ihre hervorragende praktisch-ethische Bedeutung.

Von der Art, wie die Gewissensanlage gefaßt wird, ist zu einem guten Teil das Maß der sittlichen Verantwortlichkeit abhängig, das dem Einzelnen auferlegt werden kann. Wird sie überhaupt geleugnet und werden die Erscheinungen des Gewissens aus anderen Vorgängen abgeleitet, so daß das Gewissen des Einzelnen als zufälliges Produkt anderweitiger Faktoren erscheint, so ist er für sein Thun, auch wenn er „gewissenlos“ handelt, nur in einem sehr abgeschwächten Sinne verantwortlich. Die Schuld trifft dann nicht ihn, sondern die Gesellschaft, welche ihm seine sittlichen Maßstäbe darbietet oder die sonstigen Umstände, durch welche die Bildung seines sittlichen Bewußtseins ausschließlich bedingt ist. Giebt es ferner eine moral insanity, eine abnorme Verbildung des sitt-

lichen Bewußtseins schon in der Anlage oder glaubt man mit Lombroso und Kurella an den „geborenen Verbrecher“ als besonderen anthropologischen Typus des Menschengeschlechts, der mit unentrinnbarer Notwendigkeit zum Verbrecher wird, so läßt sich bei einer gewissen Menschenklasse von sittlicher Verantwortlichkeit überhaupt nicht reden. Sittliche Verworfenheit ist Krankheit und die Zuchthäuser sind in Krankenhäuser zu verwandeln.

Aber auch wo eine allgemein-menschliche Gewissensanlage vorausgesetzt wird, ist eine etwa wünschenswerte direkte Beeinflussung dieser selbst ausgeschlossen. Sie ist in diesem Fall eine Naturausrüstung, die so oder anders sich entfalten kann, die aber als solche etwas Gegebenes darstellt. Verschiedenheiten in der Entfaltung dieser allgemein-menschlichen Anlage wären auf die Verschiedenheit der Bedingungen, unter welchen sie sich entwickelt, zurückzuführen. Daraus ergiebt sich, wie wichtig eine vollständige Kenntnis dieser Entwickelungsbedingungen werden kann. Denn eine Einwirkung auf die möglichst günstige Entfaltung jener Anlage ist nur dadurch möglich, daß ihr möglichst günstige Entwickelungsbedingungen dargeboten werden. Dies setzt aber voraus, daß man die Entwickelungsbedingungen kennt. Darum ist die wissenschaftliche Erforschung der Entwickelung des Gewissens von grundlegender Bedeutung für die Frage nach der besten Art der Gewissensbildung, für eine individuelle und für eine soziale Pädagogik.

Wenn ich im Folgenden neue Beiträge zur Lösung dieser Probleme zu geben versuche, so knüpfe ich dabei an mein Werk über Wesen und Entstehung des Gewissens an, um mit einer kurzen Darstellung der Ergebnisse dieser Untersuchungen die Weiterführung derselben an einigen wichtigen Punkten, die Auseinandersetzung mit Einwänden, welche dagegen erhoben wurden, und mit den neuesten Schriften über diesen Gegenstand zu verbinden [1]).

---

1) Da in manchen Lehrbüchern der Ethik immer noch fast ausschließlich die beiden Monographieen von Gaß und Hofmann als Quelle für die Lehre vom Gewissen angeführt zu werden pflegen, so glaube ich manchem Leser einen Dienst zu thun, wenn ich die seit jenen beiden Schriften erschienene monographische Litteratur hier (unter Hervorhebung der eigentlichen Monographieen durch

I. Das Gewissen als Thatsache des geistigen Lebens.

1.

Als erste Aufgabe einer Lehre vom Gewissen haben wir die Ermittelung der geistigen Vorgänge erkannt, welche mit dem Wort „Gewissen“ bezeichnet werden. Ein Begriff des Gewissens, so weit von einem solchen die Rede sein kann, wird sich erst im Laufe dieser Untersuchung ergeben. Sobald wir aber der Lösung jener Aufgabe näher treten wollen, werden wir von manchen Ethikern

---

gesperrten Druck) in chronologischer Ordnung vollständig anführe: Hofmann, Die Lehre vom Gewissen 1866; Gaß, Die Lehre vom Gewissen 1869 (unter den älteren Monographieen die brauchbarste); J. J. Hoppe, Das Gewissen mit Einschluß der Gefühle und Sitten in ihrer Beziehung zum Gewissen 1875 (eigenartige, kaum haltbare Psychologie); Ritschl, Vortrag über das Gewissen 1876; Kähler, Das Gewissen, Entwickelung seiner Namen und seines Begriffs 1. gesch. Teil 1878 (grundlegend, leider nur Altertum und Neues Testament); F. Nitzsch, Über die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis, Jahrb. f. prot. Theol. 1879; Th. Welsch, Das Gewissen und sein Zusammenhang mit den Ideen des Rechts und des Guten 1881; F. Reiff, Das Gewissen 1881; H. Sommer, Gewissen und moderne Kultur 1884; Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des 13. Jahrh. 1885; Rée, Die Entstehung des Gewissens 1885 (naturalistisch, viel Ethnologisches); Weckesser, Zur Lehre vom Wesen des Gewissens 1886 (gute geschichtliche Ausführungen); Dransfeld, Der Zusammenhang des Wissens mit dem Gewissen und seine praktische Bedeutung 1887; Wohlrabe, Kants Lehre vom Gewissen 1888; W. Schmidt, Das Gewissen 1889 (eine ausführliche, nicht immer zuverlässige Geschichte der Gewissenslehre); G. Rümelin, Über die Lehre vom Gewissen Akad. Rede 1891; Th. Elsenhans, Wesen und Entstehung des Gewissens 1894 (Psychologische Methode, genaue Darstellung der Gewissenslehre seit Kant); Seeberg, Gewissen und Gewissensbildung 1896 (psychologischer — nicht hinreichend gesicherter — Ausgangspunkt, positiv-theologische Betrachtungsweise); Th. Schubert, Über das Gewissen 1896; Dr. L. Oppenheim, Das Gewissen 1898 (Anschluß an meine Psychologie des Gewissens, besondere Berücksichtigung der Entwickelung des Gewissens im Individuum, hauptsächlich des „verkehrten Gewissens“).

Über die Schriftlehre vom Gewissen im besonderen: am gründlichsten Kähler, Das Gewissen S. 216—293; außerdem: Paul Ewald, De vocis *συνειδήσεως* apud scriptores N. T. vi ac potestate 1883. Schmidt, Das Gewissen, S. 92—205; Mühlau, Die bibl. Lehre vom Gewissen in d. Mitteil. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Rußland 1889.

der Gegenwart darauf aufmerksam gemacht, das Gewissen wie alle Äußerungen des sittlichen Bewußtseins stehe in der engsten Beziehung zum Begriff des Wertes und könne daher ohne eine grundlegende Behandlung dieses Begriffs und beständige Bezugnahme auf denselben nicht dargestellt werden [1]).

Der Wertbegriff wird dabei in seiner vollen Allgemeinheit genommen, wie er auch in der Nationalökonomie eine Rolle spielt, und man sucht eine allgemeine Werttheorie aufzustellen, welche ebensowohl der Ethik wie der Nationalökonomie zur Grundlage dienen soll. Diese Richtung wird besonders von Christian Ehrenfels [2]) und Alexius Meinong [3]) vertreten. Beide Autoren behandeln in eingehender teilweise an scholastisch-abstrakte Methode erinnernder Ausführung hauptsächlich von nationalökonomischen Gesichtspunkten aus die Begriffe des Wertes, des Nutzens, besonders des sogenannten „Grenznutzens", des Bedürfnisses, um von da zur Untersuchung der ethischen Werte überzugehen. Ich bezweifle, ob dieses Verfahren zweckmäßig und ob es für die Ethik wirklich fruchtbar ist. Zweckmäßig ist es insofern nicht, als bei folgerichtiger Anwendung desselben die ganze ethische Untersuchung von der Anerkennung eines erst festzustellenden allgemeinen Wertbegriffs abhängig gemacht wird. Dadurch aber wird die Aussicht, in den schwierigen Fragen der Ethik zu einigem Einverständnis zu gelangen, wesentlich verringert. Diese Aussicht ist da eher vorhanden, wo als Ausgangspunkt eine allgemein anerkannte Thatsache, wie das Gewissen gewählt und

---

1) So findet Jodl bei seiner Besprechung meines Buches (Archiv für system. Philos. 1895, S. 484—487) eine „mangelhafte Analyse der Thatsachen" darin, daß ich in „sittlichen Gefühlen" und nicht in der „Wertschätzung" den Kern des Gewissens sehe. Ich gebe zu, daß die weitere Verarbeitung des ethischen Materials auf einen Wertbegriff als Ergebnis der systematischen Arbeit führen kann, aber ich bestreite, daß in den „Thatsachen" der Gewissensäußerungen sich ein solcher allgemeiner Wertbegriff finde, halte es daher für besser, solche Theorieen von der Schilderung des Thatbestandes fernzuhalten. Weiteres s. u.

2) Christian Ehrenfels, Werttheorie und Ethik (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. herausg. v. Avenarius 1893); System der Werttheorie 1. Bd. Leipzig, Reisland, 1897.

3) Alexius Meinong, Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. Graz, Leuschner und Lubensky, 1894.

deren wissenschaftliches Verständnis in allmählichem Fortschritt gesucht wird. Aber auch die thatsächliche Fruchtbarkeit jener Gründung der Ethik auf eine allgemeine Werttheorie ist nicht erwiesen. Bei den Vertretern dieser Methode selbst sind die wichtigsten ethischen Ergebnisse thatsächlich nicht an die Anerkennung ihrer Werttheorie gebunden. Sie gehen vielmehr häufig auf die besonderen psychischen Thatsachen des sittlichen Lebens unmittelbar zurück, um aus der Zergliederung dieses Thatbestandes ihren Beweis zu führen — ein weiteres Zeugnis dafür, daß es nur so möglich ist, auf dem Wege ethischer Untersuchung sicheren Boden unter den Füßen zu gewinnen. Wir können daher auch im Folgenden, wo sich Veranlassung dazu bietet, mit der scharfsinnigen Behandlung psychologisch-ethischer Probleme von dieser Seite uns auseinandersetzen, ohne dabei immer auf die werttheoretische Grundlage zurückgreifen zu müssen. Als Ausgangspunkt für unsere Betrachtung aber empfiehlt sich nach wie vor dasjenige Gebiet psychischen Geschehens, das der Sprachgebrauch als ein eigenartiges mit dem prägnanten Wort „Gewissen" umgrenzt.

Dabei kann es sich zunächst nur um den normalen, entwickelten Menschen unserer Kulturepoche handeln. Die Abnormitäten des sittlichen Bewußtseins, die Gewissensäußerungen beim Kinde und im Kindeszustande der Völker müssen vorerst außer Betracht bleiben, da uns unmittelbar nur unsere eigene Stufe geistigen Lebens bekannt ist und nur mittelbar von hier aus sich Schlüsse auf andere Stufen und Formen ergeben können. Oder genauer: das allein unmittelbar gegebene Material ist *unser eigenes Seelenleben*. Wir können und müssen auch die geistige Welt außer uns, die Aussagen anderer Menschen, den breiten Strom sittlichen Lebens in Geschichte und Gegenwart zu Rate ziehen, aber die Kenntnis dieses gesamten sittlichen Lebens ist uns vermittelt durch Ausdrucksbewegungen, Worte, Schriftzeichen, die bedeutungslose Sinneswahrnehmung bleiben, wenn wir sie nicht auf Grund unserer *eigenen inneren Erfahrung* zu deuten verstehen. Fremdes Geistesleben offenbart sich uns nirgends ohne dieses symbolische Mittelglied, dessen Deutung von der Art unseres eigenen Geisteslebens abhängig ist. Daß die Unsicherheit dieses Analogieschlusses um so mehr wachsen

muß, je ferner uns zeitlich und inhaltlich eine geistige Kultur steht, ist eine Wahrheit, die in den Geisteswissenschaften noch wenig beachtet und doch von folgenschwerer Bedeutung ist. Wer einigermaßen sicher gehen will, wird daher gut thun, diese thatsächliche Grundlage jegliches umfassenderen Verständnisses geistiger Mächte — unser eigenes Geistesleben — auch zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung zu machen. Der darin liegenden Subjektivität unseres Ausgangspunktes entgehen, wie aus dem Bisherigen sich ergiebt, auch diejenigen nicht, welche meinen mit rein objektiven Größen etwa mit einer Geschichte der Sitte, mit völkerpsychologischer Betrachtung des Gewissens oder mit einem allgemeinen Wertbegriff den Anfang machen zu können.

2.

Wenn es sich nunmehr zuerst darum handelt, die Art der geistigen Vorgänge festzustellen, welche wir mit dem Wort „Gewissen" bezeichnen, so müssen wir von derjenigen Anschauung — mindestens vorläufig — absehen, welche diese Frage mit dem Hinweis auf ein besonderes Vermögen glaubt erledigen zu können. So wird das Gewissen von Hofmann ein „Organ" besonderer Art, von Schenkel geradezu „das religiöse Organ des menschlichen Geistes" genannt. Es fiele danach aus dem Zusammenhang des sonst bekannten Seelenlebens völlig heraus und bildete eine unerklärliche Kraft, die neben den im gewöhnlichen Verlauf des geistigen Geschehens wirksamen Seelenthätigkeiten sich äußerte. So weit damit die Entstehung des Gewissens aus einer besonderen Anlage erklärt werden soll, kommt diese Frage hier nicht in Betracht [1]). Jedenfalls finden sich in dem thatsächlichen Gewissensvorgang keine Bestandteile, welche sich innerhalb der bekannten — auch in der gegenwärtigen Psychologie im wesentlichen noch anerkannten — drei Seelenthätigkeiten, des Vorstellens, Fühlens und Wollens, nicht unterbringen ließen.

Es liegt auch kein Grund vor, mit Gaß anzunehmen, das Gewissen teile zwar die formelle Eigentümlichkeit der sogenannten

1) Näheres hierüber vgl. mein „Wesen und Entstehung des Gewissens", S. 167 u. 197 ff. (künftig citiert nur mit den Anfangsbuchstaben: W. u. E. d. G.).

Seelenvermögen, sei auch kein Organ, sondern bloße Thätigkeit, falle aber doch nicht vollständig in den Kreis der Seelenvermögen hinein. Diese Annahme verstößt gegen den wissenschaftlichen Grundsatz, keine neuen hypothetischen Elemente einzuführen, wo die Erklärung aus den bereits sichergestellten Thatsachen ausreicht.

Wir gehen daher von der Anschauung aus, daß die Äußerungen des Gewissens innerhalb der bekannten Gebiete des Vorstellens, Fühlens und Wollens verlaufen. Da ferner in keinem Durchschnitt des Seelenlebens eine dieser Thätigkeiten vollständig fehlt, so ist im voraus zu erwarten, daß auch der hier in Betracht kommende geistige Vorgang Elemente aus allen diesen drei Gebieten aufweist [1]). Wir könnten deshalb die Frage auch so stellen: Welche Vorstellungen, Gefühle, Wollungen verbinden sich in der ethischen Billigung und Mißbilligung von Handlungen, welche das charakteristische Merkmal der Gewissensäußerung bildet, und welcher dieser Bestandteile ist der ausschlaggebende bei dem ganzen Prozeß?

Wir schicken eine den Thatbestand vorläufig zusammenfassende Antwort auf diese Frage voraus, um daran die Einzelausführung knüpfen zu können. Der Stoff für jene Billigung oder Mißbilligung wird dargeboten durch die Vorstellung von Handlungen — Vorstellung in dem allgemeinen, Wahrnehmung und Erinnerungsbild umfassenden Sinne genommen —, daran schließen sich als Kern des ganzen Aktes intensive Gefühle besonderer Art und diese treten wieder einerseits auf dem Gebiete des Willens als Motive mit dem Anspruch unbedingter Berücksichtigung auf und führen anderseits auf dem Gebiete des Vorstellens in vielen Fällen zu Urteilen bezw. Aussagen über gut und böse und zum Hervortreten bereits bestehender Grundsätze des Handelns oder allgemeiner Gebote im Bewußtsein.

Dasjenige psychische Element, an welches der ganze Vorgang sich anknüpft, sind Vorstellungen von Handlungen. Auch diese Annahme ist jedoch nicht unbestritten. So leugnet Meinong, daß es eine Vorstellung sei, an welche die „ethische Werthaltung"

---

1) Den Beweis hierfür vgl. W. u. E. d. G., S. 163 ff.

sich anschließe. Nicht eine Vorstellung sei es, sondern ein Urteil. Er geht von der Thatsache aus, daß man auf nichts Wert legen könne, als sofern man es für existierend halte, nur mit dem Beisatz, daß auch die Nichtexistenz eines Dinges von Wert sein könne. Fühle ich z. B. am heutigen Tage Freude darüber, daß er einen fernen Freund an ein lange ersehntes Ziel bringt, so sei unerläßliche Voraussetzung hierfür der Glaube daran, daß das bedeutsame Ereignis wirklich eingetreten sei. Setze man aber statt überzeugt sein, glauben das in der Psychologie dafür als technischer Ausdruck gebrauchte Wort „urteilen“, so sei es hier das Urteil, welches die Verbindung zwischen Wertgefühl und Wertobjekt herstelle. Die psychische Ursache des Wertgefühls sei also stets ein bejahendes oder verneinendes Existenzurteil. Das Wertgefühl unterscheide sich dadurch von anderen Gefühlen, welche nur an Vorstellungen anknüpfen. Er bezeichnet deshalb die Wertgefühle als „Existenzgefühle“ und als „Urteilsgefühle“ [1]).

Dagegen ist zunächst geltend zu machen, daß der psychische Thatbestand bei solchen Wertgefühlen ein besonderes „Existentialurteil“ in der Regel nicht aufweist. Seien uns nun die Vorstellungen, an welche die Gefühle sich knüpfen, in der eigenen Wahrnehmung oder in Erinnerungsbildern oder in der Mitteilung anderer gegeben: die Gegenstände der Vorstellungen werden von uns stets als etwas Wirkliches behandelt, so lange nicht besondere Merkmale dagegen sprechen oder ein Zweifel von irgendwelcher Seite sich erhebt. So wird in dem oben erwähnten Beispiel die Vorstellung des für den Freund bedeutsamen Ereignisses zusammen mit dem Datum des vorher bekannten Tages auftauchen und als Bild eines wirklich sich abspielenden Vorgangs Ursache eines Lustgefühls werden, ohne daß noch ein besonderes Urteil über die Wirklichkeit desselben, ein Existentialurteil nötig wäre. Zu einem solchen käme es erst, wenn das Eintreten des Ereignisses irgendwie zweifelhaft würde. Ebenso verhält es sich auch mit der Handlung, welche einer ethischen Billigung oder Mißbilligung unterworfen wird. Es gehört zum

---

1) A. Meinong, Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. Graz 1894. S. 16ff.

Wesen einer menschlichen Handlung, daß sie im wirklichen Leben sich vollzieht oder als wirklich sich vollziehend vorgestellt wird, ohne daß dieses Moment der Wirklichkeit ohne einen besonderen Anlaß in einem selbständigen Urteil fixiert würde [1]).

Es bestätigt sich hiernach, daß es Vorstellungen von Handlungen sind, an welche die ethische Billigung oder Mißbilligung sich knüpft. In diesen Vorstellungen selbst aber sind verschiedene Bestandteile enthalten, deren gesonderte Betrachtung ethische Bedeutung hat. Zunächst gehört dazu die Vorstellung eines handelnden Subjekts. Bei jeder ethischen Würdigung einer menschlichen Handlung schwebt das — wenn auch undeutliche — Bild einer menschlichen Persönlichkeit vor, von welcher die That ausgeht, und zwar auf höher entwickelten Kulturstufen stets mit der besonderen Beziehung auf den Willen dieser Persönlichkeit und die Absicht, durch welche dieser Wille im Augenblick der That bestimmt war. Die unabsichtliche Tötung eines Menschen wird von jedem ethischen Beurteiler unseres Kulturkreises anders gewertet als der Mord. Die Berücksichtigung des Vorsatzes spielt daher in dieser Vorstellung des Handelnden eine maßgebende Rolle.

Diese Vorstellung des Handelnden hat außerdem bei Gewissensäußerungen im Unterschied von Äußerungen des sittlichen Bewußtseins überhaupt ihre ganz bestimmte Beziehung. Der Handelnde ist hier stets identisch mit dem Urteilenden. Das vorgestellte Subjekt ist das eigene Ich mit seinem Wollen und den bestimmten Absichten, die zu der Handlung führen oder geführt haben. „Du darfst es nicht thun" oder „Du hast es gethan", sagt das Gewissen [2]).

1) Aus diesen Gründen möchte ich das Verhältnis zur Wirklichkeit auch nicht mehr als wesentliches Merkmal der das ethische Gefühl einleitenden Vorstellung hervorheben, wie ich nach W. u. E. d. G., S. 179, gethan habe. Diese Beziehung ist einerseits im Begriff der Handlung schon enthalten, andererseits als besonderes Element des psychischen Vorgangs nicht nachzuweisen.

2) In der That ist dies der einzige Unterschied, der zwischen Gewissen und sittlichem Bewußtsein überhaupt gemacht werden kann, der aber auch, wie sich noch ergeben wird, in das Gebiet des Gefühls- und Willenslebens hineinwirkt. Ich habe daher das Gewissen auch als „das sittliche Bewußtsein in seiner Anwendung auf sein eigenes Subjekt oder in seiner reflexiven Anwendung" bezeichnet. Näheres s. W. u. Entstehung d. G., S. 16 ff.

Es ist möglich, diese Äußerungen des Gewissens durch Hineinversetzung in die Handlungen anderer auch auf andere Handelnde zu übertragen, aber diese erweiterte Anwendung wird dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gegenüber auch stets als Übertragung erscheinen. Jedenfalls ist auch für die Gewissensäußerungen der maßgebende Ausgangspunkt die Vorstellung von Handlungen und als erstes Element dieser Vorstellung diejenige eines handelnden Subjekts.

Die weiteren Elemente derselben ergeben sich aus der Erwägung, daß es — physikalisch-physiologisch betrachtet — stets eine Bewegung oder ein Bewegungskomplex ist, welcher die eigentliche Handlung ausmacht — seien es nun Ausdrucksbewegungen, Geberden, Worte oder eigentlich so genannte Körperbewegungen. Diese Bewegung ist aber an und für sich ein rein mechanischer, ethisch vollkommen indifferenter Vorgang. Es kann dieselbe Armbewegung eine harmlose physikalische Wirkung und einen Mord zur Folge haben. Sittliche Bedeutung gewinnt sie also erst durch ihre Wirkung: die Tötung eines Menschen. In der Vorstellung einer Handlung ist daher stets neben der Vorstellung einer ausgeführten oder auszuführenden Bewegung diejenige der Wirkung mit enthalten, welche diese Bewegung auf das Wohl oder Wehe menschlicher Wesen ausübt. Diese Wirkung ist oft eine äußerst verwickelte. Ein unehrliches Börsenmanöver, das einen bereichert und viele schädigt, ist in der vielfachen Verzweigung seiner Wirkung auf zahlreiche, vielleicht im Kampf ums Dasein stehende Existenzen kaum zu verfolgen. Und doch vereinigt sich auch bei solchen komplizierten Handlungen der ganze Vorstellungskomplex: die Vorstellung des handelnden Subjekts, der die Wirkung auslösenden Bewegungen und dieser Wirkungen selbst zu einem Gesamtbild der Handlung, an das ethische Billigung oder Mißbilligung sich anschließt.

Welcher Art ist nun diese ethische Billigung oder Mißbilligung selbst? Was ist der Kern des ganzen Vorgangs? Was für innere Zustände sind es, die an jenes Gesamtbild der Handlung sich unmittelbar anknüpfen? Die Regungen des Gewissens sind nicht selbst wieder Vorstellungen oder Schlüsse aus allgemeinen Sätzen. Die Unmittelbarkeit, mit der sie sich in der

Regel aufdrängen, schließt ein Zustandekommen derselben auf dem Wege theoretischer Erwägung geradezu aus. Sie sind ihrem innersten Wesen nach auch nicht Triebe oder Willensregungen, da diese selbst vom Gefühlsleben durchaus abhängig sind und zuletzt stets darauf zurückführen. Das auf einen Zustand oder Gegenstand gerichtete Wollen erhält Sinn und Inhalt erst dadurch, daß dieser Zustand oder Gegenstand Quelle irgendwelcher Lust oder Unlust für ein fühlendes Wesen werden kann [1]). Alles weist vielmehr darauf hin, daß den Kern der Gewissensäußerungen Gefühle besonderer Art bilden. Ein eigentümliches Gefühl steht im Augenblick der Gewissensregung durchaus im Vordergrunde des Bewußtseins und macht den Hauptinhalt des ganzen Vorgangs aus.

Daraus ergeben sich sogleich wichtige Folgerungen für das wissenschaftliche Verständnis des Gewissensvorgangs wie des sittlichen Bewußtseins überhaupt. Ein Gefühl läßt sich seinem innersten Wesen nach nicht beschreiben und demjenigen, der es nicht selbst erlebt, nicht verständlich machen, so wenig dem Blindgeborenen durch theoretische Auseinandersetzungen deutlich wird, was Farbe ist. Es ist ein Erlebnis, das nur demjenigen mitgeteilt werden kann, der auf Grund eines ähnlichen Erlebnisses die Mitteilung zu deuten versteht. Wer leugnen würde, solche Gefühle zu haben, mit dem wäre eine Verständigung nicht zu erzielen. Das Gefühl selbst geht nie in den Worten, durch welche es dargestellt werden soll, restlos auf. Man kann etwa den Versuch machen, durch Analogieen zu helfen. Man spricht von „bitterer“ Reue, von Gewissens„bissen“; aber auch diese Ausdrücke werden — abgesehen von der Unsicherheit solcher Vergleichungen — so verstanden, daß die gehörten oder gelesenen Worte nach den eigenen Empfindungen gedeutet werden [2]).

---

1) Näheres hierüber s. W. u. E. d. G., S. 168 ff.

2) Eine von dem erlebenden Individuum unabhängige Untersuchung der Gefühle wird von der experimentellen Psychologie versucht, indem die physiologischen Begleiterscheinungen der Gefühle, insbesondere Änderungen des Pulses und des Atems, durch den psychophysischen Apparat aufgezeichnet werden. Doch hat diese Methode für das Gebiet der ethischen, überhaupt der höheren Gefühle noch keine nennenswerten Ergebnisse aufzuweisen. Was jenen physiologischen Vorgängen entspricht, ist zunächst nur die größere oder geringere Stärke, die

Innerhalb der durch diesen Umstand gezogenen Grenzen lassen sich jedoch die den Kern des ganzen Vorgangs bildenden Gefühle in einigen Beziehungen näher bestimmen. Wenn sie auch nicht restlos zergliedert werden können, so ist es doch möglich a) innerhalb ihres eigenen Gebietes die allgemeinen Richtungen oder Gegensätze namhaft zu machen, in denen sie sich bewegen, und nach Qualitäts- und Identitätsunterschieden zu beschreiben (Abschnitt 3); b) zur Unterscheidung von anderen Gefühlen diejenigen geistigen Vorgänge anzugeben, an welche sie sich anknüpfen und diejenigen, welche sie — hierdurch in das praktische Leben eingreifend — ihrerseits hervorrufen (Abschnitt 4); c) im größeren Zusammenhang des Geisteslebens die Stelle zu bezeichnen, welche dem Gewissen zukommt und mit Berücksichtigung des Inhalts seiner Äußerungen eine endgültige Bestimmung seines Wesens und seiner Bedeutung für das Gemeinschaftsleben der Menschen überhaupt zu versuchen (Abschnitt 5).

3.

Wenden wir uns zunächst der ersten Aufgabe zu, so finden wir den innerhalb der Gewissensäußerungen am meisten hervortretenden Gegensatz schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch fixiert. Man redet von einem „guten“ und von einem „bösen“ Gewissen, wobei die Attribute nicht, wie der ungenaue Sprachgebrauch eigentlich vermuten ließe, das Gewissen als Gegenstand einer ethischen Billigung oder Mißbilligung, sondern den Gewissenszustand nach der Art der Handlungen bezeichnen, durch deren Vorstellung er her-

---

Intensität der Gefühle. Die eigenartige Qualität der ethischen Gefühle entzieht sich der experimentellen Behandlung schon deshalb, weil die oft äußerst verwickelten Handlungen, an welche sie sich anschließen, sich nicht künstlich herstellen lassen, und selbst wenn dies möglich wäre, das Ergebnis, das ethische Gefühl selbst verfälscht würde, wenn die Handlung nicht als eine wirkliche im wirklichen Leben steht. Die — allerdings vielfach experimentell erforschten — Reaktionen (die Beantwortung eines Sinneseindrucks mit einer Bewegung, etwa eines gesehenen elektrischen Funkens mit dem Druck auf einen Taster) als „exakte Typen von Handlungen“ (Külpe, Grundriß der Psychologie, S. 421) zu bezeichnen, geht deshalb nicht an, weil ihnen das Hauptmerkmal einer menschlichen Handlung: die Beziehung auf das Wohl oder Wehe menschlicher Wesen (s. o.) fehlt. Näheres hierüber vgl. meine Schrift über „Selbstbeobachtung und Experiment in der Psychologie“. Freiburg 1897. S. 57 ff.

vorgerufen ist. Jedenfalls entspricht dieser Gegensatz dem das ganze Gefühlsleben durchziehenden Gegensatz der Lust- und Unlustgefühle. Es ist zwar zuzugeben, daß das böse Gewissen in der üblichen Auffassung des Gewissensvorgangs im Vordergrund steht, auch daß es meist die größere Intensität der Gefühlserregung aufweist; es ist darum aber doch nicht richtig, in dem „guten Gewissen" nur einen Ausdruck für die Abwesenheit des bösen Gewissens zu sehen. Das gute Gewissen muß vielmehr als selbständige Gewissensregung, als Gefühl idealer Lust festgehalten werden. Es bildet daher auch mit Recht im christlichen Begriff der Seligkeit ein positives Hauptelement. Den im Sprachgebrauch bereits vorliegenden Gegensatz bestätigt die psychologische Beobachtung [1]).

Eine weitere Unterscheidung, welche auf das zeitliche Verhältnis der Gewissensregung zu der vorgestellten Handlung sich bezieht, findet sich zwar weniger im allgemeinen Sprachgebrauch als in der herkömmlichen wissenschaftlichen Lehre vom Gewissen, entspricht aber ebenfalls wirklichen Qualitätsunterschieden der ethischen Gefühle. Es ist die Unterscheidung zwischen einem vorhergehenden und einem nachfolgenden Gewissen [2]), die mit dem oben genannten Gegensatzpaar sich kreuzt und zweifellos auch auf das damit selten in Beziehung gebrachte sogenannte „gute Gewissen" sich erstreckt. Die Gewissensregung vor der guten That trägt den Charakter freudiger Erwartung, nach derselben denjenigen tiefinnerer Erhebung und Befriedigung. Das böse Gewissen vor der That ist hauptsächlich durch ein intensives Angstgefühl gekennzeichnet, während der Unlustcharakter der auf die böse That folgenden Gewissensregung seine bestimmte Färbung und seine besondere Bitterkeit (die Bitterkeit der „Gewissensreue") durch das quälende Bewußtsein erhält, das gegen das Gewissen Geschehene nicht mehr ändern zu können. Die Erfahrung lehrt, daß dieses Gefühl eine Intensität

---

1) Vgl. hierzu meine Ausführungen gegen A. Ritschl und Gaß W. u. E. d. G., S. 184 ff.

2) In Betreff der weiteren Unterscheidungen z. B. der eines gesetzgebenden und urteilenden oder rügenden, und eines Gewissens im übertragenen Sinne muß ich auf W. u. E. d. G., S. 186 ff. verweisen.

erreichen kann, vor der alles andere, auch die Furcht vor empfindlicher Strafe, selbst vor dem Tode zurücktritt.

Weitere innere Unterschiede der Gewissensäußerungen ergeben sich aus dem Verhältnis des Gewissens zur Religion, wobei wir zunächst die uns am unmittelbarsten zugängliche christliche Religion ins Auge fassen. Manche Theologen halten das Gewissen selbst für ein Organ religiöser Art, so daß von einem Unterschiede des religiös bestimmten und des nicht-religiös bestimmten Gewissens überhaupt nicht die Rede sein könnte. So hat Schenkel[1]) die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt und vertritt die Ansicht, wir seien uns im Gewissen unserer selbst nicht lediglich, wie wir als solche, sondern immer so wie wir auf Gott bezogen sind, bewußt, d. h. das Selbstbewußtsein sei im Gewissen auf ursprüngliche Weise immer zugleich mit dem Gottesbewußtsein gesetzt. Auch Schmidt[2]) sieht im Gewissen die „sittlich-religiöse Zentralinstanz" des Menschen[3]). Vom Standpunkte der theologischen Spekulation aus läßt sich diese Frage nicht entscheiden. Es fehlt an sicheren Anhaltspunkten, um dem schillernden Begriff des Gewissens seine bestimmte, mehr oder weniger hervorragende Stelle in der Architektonik des dogmatischen Systems anzuweisen. Handelt es sich allein um die Widerspruchslosigkeit des Systems, so muß auch Schenkels Anschauung als möglich zugelassen werden.

Anders wenn wir die Erscheinungen des Gewissens, auch des „christlichen" Gewissens als das betrachten, was sie sind, als wichtige Vorgänge des menschlichen Geisteslebens, die als Thatsachen an der thatsächlichen Wirklichkeit gemessen werden müssen. Es handelt sich hier auch nicht darum, ob die Aussprüche des Gewissens etwa als Offenbarungen eines göttlichen Willens angesehen werden können, sondern darum, ob in jeder Gewissenserscheinung, wie Schenkel meint, thatsächlich ein „Gottesbewußtsein", eine Beziehung auf Gott enthalten ist. Psychologisch betrachtet müßte sich dies

---

1) Christliche Dogmatik, vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt, 1858. I. S. 135—155; vgl. auch Herzogs Realencyklopädie, 1. Aufl. V, S. 129—142 (in der 2. Aufl. v. Kähler).

2) Das Gewissen, 1889. S. 355 f.; S. 370.

3) Weitere Vertreter dieser Ansicht s. W. u. E. d. G., S. 189 f.

darin zeigen, daß in jeder Äußerung des Gewissens die Vorstellung einer Beziehung zu Gott, überhaupt diejenige Färbung des gesamten Bewußtseinszustandes, insbesondere des Gefühlslebens, sich vorfände, welche dem religiösen Bewußtsein eigen ist. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dies *nicht* der Fall ist. Selbst die Lehre des Neuen Testaments von der *συνείδησις*, die übrigens Wort und Begriff dem heidnischen griechisch-römischen Kulturgebiet entnimmt, weist, wie Kähler überzeugend ausführt, keineswegs jene religiöse Beziehung als wesentliches Merkmal auf. Die Einführung des Begriffs erfolgt vielmehr häufig (so in der klassischen Stelle Röm. 2, 15) gerade zu dem Zwecke, in einer auch von den Heiden anerkannten anthropologischen Thatsache den Stützpunkt für eine von der religiösen Gedankenwelt unabhängige und darum zur Bestätigung derselben brauchbare Beweisführung zu gewinnen. Daran vermag auch die populäre Bezeichnung des Gewissens als „Stimme Gottes" nichts zu ändern [1]). Der wirkliche Thatbestand ist, daß es Gewissensregungen genug giebt, welche keinerlei Vorstellung einer Beziehung zu Gott enthalten. Es wäre in einer Zeit religiöser Indifferenz schlimm um die sittliche Einsicht bestellt, wenn die psychologische Grundlage derselben ausschließlich an die Lebendigkeit des religiösen Bewußtseins gebunden wäre. Selbst innerhalb des von der Lebensmacht des Christentums beherrschten Seelenlebens dürften sich Gewissensregungen finden, welche nicht vom Gedanken an Gott getragen sind. Die vollkommene Durchdringung jeder Gewissensregung mit der durch Christus vermittelten Beziehung zu zu Gott wäre das Ideal des „christlichen Gewissens" [2]).

Jedenfalls können wir nach dem Bisherigen ein *religiös-bestimmtes* und ein *nicht religiös-bestimmtes* Gewissen unterscheiden. Es läßt sich im voraus vermuten, daß die innige Verbindung mit einem auf das gesamte Geistesleben so mächtig einwirkenden Faktor, wie die Religion es ist, auch die Erscheinung des Gewissens wesentlich modifizieren wird. Da ferner für die

1) Selbst Seeberg (Gewissen und Gewissensbildung, 1896, S. 6 ff.) weist sie mit Bestimmtheit zurück.

2) Näheres hierüber s. u.

Religion gerade die Beeinflussung des ganzen Seelenlebens charakteristisch ist, so kann sich eine Bestimmung der Merkmale des religiös-bestimmten Gewissens in seinem Unterschied vom nicht religiös-bestimmten nicht auf die Gefühlsseite, von der hier zunächst die Rede ist, beschränken, sondern muß auch die Welt des Vorstellens und Wollens in Betracht ziehen.

I. In Beziehung auf die Vorstellung einer Handlung und eines Handelnden, an welche die ethische Billigung oder Mißbilligung sich anschließt, ist zunächst hervorzuheben, daß in derselben beim religiösen Gewissen stets die Vorstellung einer Beziehung zu Gott mitgesetzt ist. Gott ist der unsichtbare Zeuge der guten und der bösen Thaten. Er ist es auch, der die aus Nächstenliebe hervorgehende Förderung des Nächsten belohnt, die Schädigung desselben an Leben, Eigentum, Ehre bestraft. Mit der Vorstellung der Folgen, welche eine Handlung für Wohl oder Wehe des Nächsten hat, verbindet sich hier die Vorstellung derjenigen Folgen, welche der gerechte Gott für den Handelnden daran knüpft. Das Bewußtsein der Schuld, das böse Gewissen, besteht nicht mehr bloß Menschen, sondern stets zugleich Gott gegenüber. Im christlichen Gewissen gründet sich diese Verbindung sittlicher und religiöser Vorstellungen, welche allein im Christentum zu vollständiger gegenseitiger Durchdringung wird, auf den Glauben an die Offenbarung der Gnade Gottes in Jesus Christus und erweist ihre Eigenart in der damit zusammenhängenden Vorstellung, daß sich das „böse" Gewissen um jenes Glaubens willen in ein gutes Gewissen verwandeln kann, daß trotz der vorhandenen Schuld *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν* (1 Petr. 3, 21) möglich ist.

II. Der maßgebende Gesichtspunkt für die Unterscheidung des religiösen und des nicht religiösen Gewissens ergiebt sich jedoch aus dem Umstand, daß der Schwerpunkt des religiösen wie des sittlichen Innenlebens des Menschen auf dem Gebiete des Fühlens liegt [1]). Es begegnen sich also im religiösen Gewissen hauptsächlich zwei

1) Eine Annahme, die hier in Betreff des religiösen Bewußtseins nicht bewiesen, aber wenigstens hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Brauchbarkeit durch den Hinweis auf Schleiermacher gestützt werden kann.

Gefühlsgruppen, die ethischen und die religiösen Gefühle. Die Art dieser Begegnung läßt sich von der Psychologie des Gefühls aus näher dahin bestimmen, daß eine Art Mischung der Gefühle stattfindet, deren Ergebnis eine einheitliche sittlich-religiöse Gefühlswelt ist, in welcher aber doch die einzelnen Faktoren, aus denen sie sich zusammensetzte, immer wieder als selbständige Elemente auftauchen. Für die Besonderheit der den Kern der Gewissenserscheinung bildenden Gefühle, auf welche es hier ankommt, hat diese Mischung mit religiösen Gefühlen hauptsächlich folgende Konsequenzen:

1. Die Qualität der Gewissensgefühle wird verändert. Das Gewissen des Christen, dessen ganzes sittliches Bewußtsein von der Idee einer Nachfolge Christi und von dem Glauben an eine Erlösung von der Sünde durch Christum durchdrungen ist, unterscheidet sich auch qualitativ deutlich von dem Gewissen desjenigen, der sich gewöhnt hat, ohne Glauben an einen gebietenden, richtenden, verzeihenden Gott sittliche Pflichten anzuerkennen, deren Wert und verpflichtende Kraft in ihnen selbst ruhen soll. Die sittlich-religiösen Gefühle tragen zweifellos eine andere Färbung an sich als diese letzteren. Sie sind aber eben auch in dieser ihrer gegenseitigen Verbindung Gefühle, und es kann deshalb die daraus hervorgehende neue Gefühlsqualität nicht in einer theoretischen Zergliederung oder Beschreibung aufgehen, sondern ihrem innersten Wesen nach nur erlebt werden.

2. Eine zweite Folge dieser innigen Verbindung der Gewissensgefühle mit religiösen Gefühlen ist die Verstärkung derselben, die Steigerung ihrer Intensität. Die ethischen Gefühle erhalten, wo sie auf den Gottesglauben sich gründen, einen Zuwachs an nachhaltiger Kraft. Es bestätigt sich hier die psychologische Erfahrung, daß inhaltlich zusammenstimmende Gefühlselemente durch ihre Verbindung miteinander eine Verstärkung erfahren. Dabei können allerdings auch Gewissensgefühle, welche eine Verirrung der sittlichen Einsicht bezeichnen, durch die Religion sanktioniert werden [1]. An der Gültigkeit des obigen Satzes wird dadurch nichts geändert.

---

1) Vgl. hierüber W. u. E. d. G., S. 305 ff.

III. Die an die sittlich-religiöse Vorstellungswelt sich anschließende Durchdringung der Gewissensgefühle mit religiösen Gefühlen ruft ihrerseits wieder charakteristische Änderungen der begleitenden Vorgänge auf den anderen Gebieten des Seelenlebens hervor. Die Gewissensregungen werden — in welcher Weise, wird im weiteren Verlaufe unserer Untersuchung sich ergeben — im Gebiete des Willens zu Motiven, im Gebiete des Vorstellens zu Urteilen, die sich weiter zu Grundsätzen des Handelns verallgemeinern. Es leuchtet ein, daß mit jener Verstärkung der Gefühle, die durch Vorstellungen einer göttlichen Belohnung und Bestrafung noch erhöht werden kann, der Einfluß derselben auf den Willen, „ihre Motivationskraft", wie Eduard v. Hartmann sich ausdrückt, wachsen muß. Die Urteile aber sind im Gebiete des religiösen Gewissens immer zugleich Urteile über das durch die Handlungen bedingte Verhältnis zu Gott, und die Grundsätze des Handelns werden auf Gebote Gottes gegründet und ins Licht des göttlichen Willens gestellt.

4.

Wir haben nunmehr die wichtigsten innerhalb der Gewissensregungen selbst sich findenden Unterschiede namhaft gemacht und nach Qualität und Intensität zu beschreiben versucht. Eine zweite Möglichkeit, diese Gefühle, trotz ihrer Sprödigkeit gegen eine vollständige theoretische Zergliederung wissenschaftlich näher zu bestimmen, bezieht sich auf ihre Unterscheidung von anderen Gefühlen, und besteht darin, daß man diejenigen geistigen Vorgänge näher bezeichnet, an welche sie sich anknüpfen, und diejenigen, welche sie ihrerseits hervorrufen.

Das erstere ist schon geschehen, indem wir im Verlaufe unserer Analyse der Gewissenserscheinung als Ausgangspunkt des ganzen Vorgangs die Vorstellung von Handlungen näher kennzeichneten. An diese schließen sich unmittelbar die mit Gewissensäußerungen verbundenen Gefühle an. Man kann sie danach unter dem Namen ethischer Gefühle[1]) den anderen höheren geistigen Gefühlen

1) Wenn Jodl (Archiv für system. Philos. 1895, S. 486 f.) den von mir W. u. E. d. G., S. 172 gebrauchten Ausdruck „sittliche Gefühle" bemängelt

gegenüber abgrenzen. Ist es bei den intellektuellen Gefühlen das innere Verhältnis der Vorstellungen, bei den ästhetischen die Vorstellung schöner Formen, bei den religiösen die Vorstellung einer Beziehung zu Gott, so ist es hier die Vorstellung menschlicher Handlungen, welche den Ausgangspunkt bildet.

Doch sind die Gewissensgefühle mit den ethischen Gefühlen nicht einfach identisch. Die ethischen Gefühle bilden vielmehr den umfassenderen Begriff. Wie die Vorstellung menschlicher Handlungen überhaupt, welche den Ausgangspunkt der ethischen Gefühle bildet, im Gewissensvorgang die bestimmte Beziehung auf das handelnde Subjekt erhält, so erhalten auch die ethischen Gefühle selbst durch diese Beziehung eine bestimmte Färbung, welche zur besonderen Bezeichnung dieser Gefühlsgruppe als Gewissensgefühle berechtigt. Wenn wir uns selbst eine That rücksichtsloser Selbstsucht vorzuwerfen haben, so tragen die damit verbundenen Gefühle zwar im allgemeinen denselben Charakter wie diejenigen, welche die Nachricht über dieselbe That anderer begleiten, erhalten aber ihre besondere Verschärfung und eigentümliche Betonung durch die Beziehung auf das eigene Ich. Wir können deshalb sagen: die Gewissensgefühle sind eine besondere Art der ethischen Gefühle, welche durch ihre Beziehung auf das handelnde Subjekt eine Erhöhung ihrer Intensität und eine nähere Bestimmung ihrer Qualität erfahren.

Der Einfluß dieses Moments verleugnet sich auch nicht bei denjenigen Vorgängen, welche durch die Gewissensgefühle hervorgerufen werden und als weitere Bestandteile des gesamten Gewissensvorgangs aufzuführen sind. Insbesondere tritt derselbe auf

---

und darunter „Gefühle, welche als solche sittlich wären“, verstehen will, so verkennt er die im Sprachgebrauch gegebene und von anerkannten Ethikern benutzte Möglichkeit mit jenem Attribut diese Gefühle einfach als in das Gebiet des Sittlichen gehörig zu bezeichnen und nicht selbst als Gegenstand ethischer Billigung und damit als Gegensatz zu unsittlichen Gefühlen. Die letztere Bedeutung ist so wenig selbstverständlich, als bei den Ausdrücken logische oder moralische Gefühle der Gegensatz zu unlogischen oder unmoralischen. Doch bezeichnet der oben gewählte Ausdruck: ethische Gefühle noch präciser die reine Absicht der Klassifikation.

dem Gebiete des Wollens hervor, dem wir, da der Sachverhalt hier ein einfacherer ist, zuerst unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Aus der Gefühlswelt stammen sämtliche Motive für den Willen. Die Gefühle, welche sich mit der Vorstellung eines Zustandes, Vorgangs oder Gegenstandes verbinden, machen denselben zum Objekt eines Strebens oder Wollens. So werden auch die Gewissensgefühle zu Motiven; und zwar ist es ausschließlich diese wichtigste Klasse ethischer Gefühle, welche einen unmittelbaren Einfluß auf den Willen übt. Ethische Gefühle, welche an fremdes Handeln sich knüpfen, können dann in keine unmittelbare Beziehung zum eigenen Wollen treten, wenn (wie z. B. bei einer der Vergangenheit angehörenden oder in unerreichbarer Ferne sich abspielenden Handlung) eine Einwirkung auf jenes Handeln, also auch ein Wollen dieser Einwirkung ausgeschlossen ist. Ein mittelbarer Einfluß auf das eigene Wollen ist dadurch möglich, daß etwa die sittlich verwerfliche That eines anderen als abschreckendes Beispiel die allgemeine Richtung des eigenen Wollens auf die Vermeidung des sittlich Verwerflichen verstärkt. Nach unserer Charakteristik der Gewissensgefühle ist jedoch deutlich, daß durch diese Beziehung auf das eigene Wollen die ethischen Gefühle sogleich die besondere Färbung der Gewissensgefühle annehmen; sie werden zu Motiven nur dadurch, daß sie in der Form der Gewissensäußerungen das künftige Wollen und Thun des handelnden Subjekts beeinflussen. Nicht anders verhält es sich auch da, wo eine Einwirkung auf das die ethischen Gefühle auslösende fremde Handeln möglich ist. Die sittliche Entrüstung, welche zum Einschreiten gegen eine That der Grausamkeit führt, verursacht eine starke Erregung des Gewissens, welche nicht gestattet, der Schlechtigkeit, die verhindert werden kann, unthätig zuzusehen. Auch hier werden die ethischen Gefühle erst als Gewissensgefühle zu Motiven für den Willen. Das Verhältnis beide bedarf deshalb in dieser Frage keiner weiteren Berücksichtigung.

Für die Art, wie die den Kern des Gewissens bildenden Gefühle in den Kampf der Motive eintreten, ist besonders *ein* Merkmal charakteristisch: *sie erheben den Anspruch an den Willen, unbedingt den Ausschlag zu geben.* Es handelt

sich hier nicht um die Frage, ob und in wie vielen Fällen dieser Anspruch thatsächlich berücksichtigt und trotz entgegenstehender anderer Motive eine dem Gewissen entsprechende Handlung vollzogen wird, auch nicht um die andere Frage, ob überhaupt in jedem normalen entwickelten Menschen Gewissensregungen sich finden, sondern nur um die Feststellung der Thatsache, daß mit jedem Gewissensvorgang jener eigentümliche an das Wollen sich richtende Anspruch auf unbedingte Bevorzugung des durch das Gewissen empfohlenen Handelns sich verbindet. Die aus den Gewissensgefühlen entspringenden Motive lassen sich gegenüber anderen Motiven auf keine Vergleichung ihrer Stärke oder irgendwelchen Kompromiß ein, sie erheben jenen Anspruch als eine selbstverständliche Folge ihres höheren Wertes. Der Handelnde selbst mag schwanken, die Abstufungen der etwa zu erwartenden Lustgefühle abwägen, gegen sein Gewissen sich entschließen: jener Anspruch bleibt unverändert nach wie vor bestehen.

Die Art und Weise, wie die mit diesem Anspruch auf unbedingte Bevorzugung auftretenden Gewissensmotive den Willen zu beeinflussen streben, ist allerdings verschieden je nach dem zeitlichen Verhältnis der Gewissensäußerung zu der vorgestellten Handlung. Es bewährt sich auch hier die herkömmliche Unterscheidung zwischen einem vorhergehenden und einem nachfolgenden Gewissen. Ist die Handlung, auf welche die Gewissensäußerung sich bezieht, bereits geschehen, so daß sie nachträglich der ethischen Beurteilung unterworfen wird, so kann der Einfluß der Gewissensgefühle nicht mehr dahin gehen, das Streben auf die Vermeidung der bösen oder die Herbeiführung der guten Handlung zu richten. Doch wird auch hier das Wollen nicht unberührt bleiben. Aus der Gewissensregung, durch welche die vergangene Handlung gebilligt oder mißbilligt wird, entsteht ein Vorsatz für die Zukunft. Jener Anspruch auf unbedingte Berücksichtigung der Gewissensmotive macht sich teils in der besonderen Forderung geltend, die mißbilligte Handlung künftig unbedingt zu meiden, die gebilligte zu verwirklichen, teils in der allgemeinen, künftig mehr als bisher der Stimme des Gewissens zu folgen. Einfacher liegt die Sache, wo die vorgestellte Handlung im Begriffe ist, vollzogen

zu werden [1]) oder für die Zukunft in Aussicht steht. Das Gewissen will angesichts derselben seinen Einfluß auf den Willen üben, die böse Handlung soll verhindert und die gute herbeigeführt werden. Es treten entgegenstehende Gefühlsmotive auf, und es entsteht ein Wettstreit, welches von allen den Ausschlag geben soll, wobei die Gewissensmotive den oben geschilderten Anspruch auf unbedingte Bevorzugung, ob er gehört oder nicht gehört wird, gleichmäßig behaupten.

Während die Gewissensgefühle auf dem Gebiete des Wollens zur sittlichen That drängen, streben sie auf dem Gebiete des Vorstellens nach erkenntnismäßiger Gestaltung. Die nächstliegende Beobachtung ist, daß die Gewissensregung in einem Urteil zum Ausdruck kommt, daß das ethische Gefühl in der Aussage: „dies ist eine schlechte Handlung" seine vorstellungsmäßige und sprachliche Fassung erhält. Doch ist dies keineswegs ausnahmslos der Fall. Das Seelenleben des erwachsenen Menschen unserer Kulturgesellschaft ist von zahllosen sittlichen Regungen durchzogen, welche oft nur als flüchtige, vorübergehende Stimmungselemente die Vorstellungen sittlicher Verhältnisse begleiten, ohne im Bewußtseinsleben eine weitere Rolle zu spielen. Daß dies der Fall ist, ergiebt sich schon daraus, daß im Vorstellungsleben des sprachlich gebildeten Menschen eine ganze Reihe von Wörtern vorkommt, die ethische Bedeutung haben und darum, wo sie im Bewußtsein auftauchen, die ethischen Gefühle in Mitschwingung versetzen. Ohne daß es sich um irgendwelche ethische Beurteilung einer That handelt, führen — vermöge des psychologisch so genannten Gesetzes der Association — Wörter wie: Mord, Verleumdung, Haß, Neid, Aufopferung, Tapferkeit das Auftreten von mehr oder weniger starken, mit der Wortvorstellung wieder verschwindenden Gewissensgefühlen mit sich. Rée schreibt dieser Thatsache geradezu den wesentlichsten Anteil an der Entstehung des Gewissens zu. Er teilt die Wörter

1) Um dieser Möglichkeit willen ein „begleitendes" Gewissen neben dem vorhergehenden und nachfolgenden anzunehmen, liegt kein genügender Anlaß vor. Die begleitenden Gewissensregungen tragen doch je nach den einzelnen Stadien der gleichzeitigen That den Charakter des vorangehenden oder nachfolgenden Gewissens. s. W. u. E. d. G., S. 188.

in zwei Klassen ein: Unparteiische, welche kein Urteil über den Gegenstand ihrer Bezeichnung enthalten, wie Baum, Löwe, und parteiische, welche nicht bloß etwas Gegenständliches, sondern außerdem eine tadelnde oder lobende Nebenbedeutnng haben, z. B. Mord und Aufopferung. Werde nun jemand in einem Zeitalter geboren, in welchem die Wörter bereits Nebenbedeutungen haben, so erfahre er schon in früher Kindheit, wenn er zum erstenmal die Wörter stammele, ihren Inhalt denken lerne, eben nicht bloß den sachlichen Wortinhalt, sondern außerdem noch die Beurteilung desselben — die lobende oder tadelnde Nebenbedeutung der Wörter. In dem Worte Mord zum Beispiel lerne es nicht nur denken: „heimlich und absichtlich jemanden töten", sondern außerdem noch die Vorstellungen: getadelt bei Gott und den Menschen; von beiden zur Verantwortung gezogen; mit dem Tode auf Erden, mit ewiger Strafe im Jenseits bedroht. Dem Erwachsenen, der von dieser Entstehung der sittlichen Urteile nichts wisse, erscheinen sie dann fälschlich als eine allen Menschen angeborene Eigentümlichkeit und werden ihm zu reinen kategorischen Imperativen [1]).

Der Schluß, den Rée hieraus auf die Entstehung des Gewissens zieht, ist voreilig; er läßt insbesondere die Eigenart der Gewissensregung unberücksichtigt, welche sich nicht wie irgendwelche zufällige Kenntnisse oder Urteile in die Seele des Kindes einführen läßt. Aber die Beobachtung ist richtig, daß ein großer Teil unseres Wortvorrats eine ethische Nebenbedeutung besitzt, welche schon bei dem Auftauchen der einzelnen Wortvorstellung sich ohne weiteres geltend macht. Es muß nur hinzugefügt werden, daß es ein Gefühlston besonderer Art ist, der sich auf diese Weise mit den Wörtern verbindet, ohne in den einfachsten Fällen irgendwie zur Bildung eines Urteils zu führen.

Ebenso wird unser Handeln selbst, die Thätigkeit im Berufe, die Pflege des gesellschaftlichen Lebens vielfach von den verschiedensten Schattierungen und Graden der Gewissensgefühle begleitet, ohne daß wir uns in besonderen Urteilen davon Rechenschaft geben.

---

1) Dr. Paul Rée, Die Entstehung des Gewissens. Berlin, Duncker, 1885. S. 168 ff.

Je gewissenhafter ein Mensch ist, je zarter sein Gewissen, desto regelmäßiger werden ihm die ethischen Gefühle von der leisesten Regung bis zur stärksten Erschütterung des Gemüts in jedem Augenblick einer Handlung den Wert derselben anzeigen. Dabei mögen in flüchtiger Verbindung mit diesen Regungen häufig auch Vorstellungen aus dem Gebiete des Ethischen, etwa bezeichnende Worte, ähnliche Handlungen oder Lebenslagen, ethische Vorbilder u. a. auftauchen und wieder verschwinden. Insbesondere muß dies geschehen, wo mit der sittlichen die religiöse Vorstellungswelt sich innig verbunden hat, wo die Mischung der ethischen und der religiösen Gefühle im „christlichen Gewissen" überall Vorstellungen aus der christlichen Gedankenwelt anklingen läßt.

Zu einem wirklichen Urteil in der von demselben unzertrennlichen Form kommt es aber erst, wenn irgend ein Anlaß vorliegt, bei einem einzelnen Fall genauer zu verweilen. Dieser Anlaß kann im Subjekt selbst liegen oder durch andere ethisch urteilende Menschen gegeben sein. Der erstere Fall tritt hauptsächlich dann ein, wenn eine besonders bedeutsame Handlung die gewohnten und eingeübten Formen des Handelns durchbricht, oder wenn die ethischen Gefühle bei verschiedenen möglichen Handlungen einander widerstreiten. Der zweite Fall ist dann gegeben, wenn andere Menschen ein vom eigenen Gefühl abweichendes Urteil über eine für die ethische Billigung in Betracht kommende Handlung äußern oder auch nur vermuten lassen. In beiden Fällen wird eine vorstellungsmäßige Erwägung des ethischen Wertes der Handlung und ein eigentliches Urteil herbeigeführt. Der geistige Vorgang gestaltet sich dann zu einem äußerst verwickelten [1]). Die ganze Vergangen-

1) Man könnte an diese Unterscheidung der bisher geschilderten unwillkürlichen wesentlich in Gefühlen bestehenden Gewissensregungen von der im Folgenden dargestellten vorstellungsmäßigen durch die ganze „praktische Vernunft" bedingten Erweiterung des Gewissensvorgangs die herkömmliche Unterscheidung eines primären und eines sekundären Gewissens knüpfen. Jedenfalls darf man nicht, wie Schlottmann will („Über den Begriff des Gewissens" Deutsche Zeitschrift für christl. Wissensch. u. christl. Leben 1859, S. 97 ff.) unter primärem Gewissen „das der menschlichen Natur wesentliche Bewußtsein des Sittengesetzes in seiner organischen Totalität" verstehen und unter sekundärem das gute und böse Gewissen. Vgl. W. u. E. d. G., S. 181 ff.

heit des urteilenden Subjekts hat mitzureden. Die theoretische Frage, wie die vorliegende Handlung zu beurteilen sei, weckt die Erinnerung an frühere Urteile in ähnlichen Fällen, läßt allgemeine Grundsätze, welche sich gebildet haben, zum Vorschein kommen, führt bestimmte Gebote, deren Anerkennung als selbstverständlich gilt, dem Bewußtsein zu. In jeder normalen entwickelten Person unserer Kulturgesellschaft finden sich Gewohnheiten des Handelns vor, welche als allgemeine ethische Grundsätze mehr oder weniger klar zum Bewußtsein kommen. Sie sind — gleichsam in abgekürzter Form — schon in der oben geschilderten ethischen Nebenbedeutung enthalten, welche in der Gestalt von begleitenden ethischen Gefühlen mit vielen Worten unzertrennlich verbunden ist. Sie sind ferner verflochten mit bestimmt formulierten Geboten der Sittlichkeit, welche je nach der ethischen Autorität, von welcher sie ausgehen, insbesondere je nach dem Einfluß, den die Religion als höchste Gesetzgeberin auf ethischem Gebiete auf die einzelnen ausübt, dem Bewußtsein des Handelnden mehr oder weniger eindringlich eingeprägt sind. Diese allgemeinen Grundsätze werden nun, wenn einer der genannten Anlässe zu genauerer Erwägung des Falles gegeben ist und die ethische Reflexion beginnt, zur Beurteilung des einzelnen Falles herbeigezogen. Es ist zunächst ein rein logischer Vorgang: die einzelne Handlung wird unter den allgemeinen Satz subsumiert. Die Frage nach der Berechtigung einer Notlüge wird etwa in verneinendem Sinne entschieden durch die Vergegenwärtigung des allgemeinen Gebotes, unter allen Umständen die Wahrheit zu sagen.

Bei diesem scheinbar rein theoretischen Vorgang sind aber die ethischen Gefühle keineswegs unbeteiligt. Die Gefühlsregung, welche an die Vorstellung einer einzelnen Handlung sich anschloß, geht auch dem allgemeinen ethischen Grundsatz zur Seite, der aus den einzelnen Urteilen sich bildete, wie er dem Wort anhaftet, das die allgemeine Art der Handlung bezeichnet. Wie das Wort Gift, obwohl es nur die abgeblaßte Verallgemeinerung einzelner Arten ist stets mit einem — wenn auch unbestimmteren — Gefühlston auftritt, so knüpfen sich an allgemeine ethische Sätze die ethischen Gefühle an, welche mit der Vorstellung der einzelnen Handlungen, welche sie umfassen, verbunden waren. Machen sich bei Beurtei-

lung derselben Handlung einander entgegenstehende allgemeine Grundsätze geltend, so wird von dem in sich uneinigen Beurteiler selbst oder von den etwa miteinander streitenden Beurteilern der Versuch gemacht, das in Frage stehende allgemeine Gebot von einem noch allgemeineren abzuleiten und dadurch eine Entscheidung herbeizuführen. Zuletzt aber kommt ein Punkt, wo eine weitere Ableitung nicht mehr möglich erscheint und nur noch der Gefühlswert des ethischen Grundsatzes eine Entscheidung bringen kann. Wenn einer seinen Gegner im Duell getötet hat und über diese That eine Debatte sich entspinnt, so wird sich häufig die Unmöglichkeit einer weiteren Verständigung auf dem sonstigen Wege logischer Beweisführung daraus ergeben, daß die einen sich auf die unbedingte Gültigkeit des Gebotes: „Du sollst nicht töten" berufen, die anderen auf das Gebot der Ehre, welchem auch die Rücksicht auf das eigene Leben und auf das Leben anderer unterzuordnen sei und, daß dabei jeder als letzten Entscheidungsgrund das festhält, was „nach seinem Gefühl" das richtige ist. Das letzte ist dann eine aus dem Gefühl hervorgehende Wertschätzung, die theoretisch nicht weiter abgeleitet werden kann. Der Verlauf des Gewissensvorgangs wie der ethischen Beurteilung überhaupt ist also auch beim Durchgang durch allgemeine Sätze und Gebote von den ethischen Gefühlen durchsetzt, welche schon den Kern der unmittelbaren Gewissensäußerung bilden. Fassen wir unter dem herkömmlichen Namen „sekundäres Gewissen" jene verwickelte Erweiterung der als „primär" zu bezeichnenden einfachen Gewissensregung zusammen, welche durch die Bedeutsamkeit oder Schwierigkeit des Falls oder durch einander widersprechende Gewissensäußerungen veranlaßt, den vorhandenen Vorrat an sittlicher Einsicht und das logische Denken in Bewegung setzt, so können wir auch sagen: die den Kern des primären Gewissens bildenden Gefühle sind auch im sekundären Gewissen regelmäßig als begleitende, oft als ausschlaggebende Elemente vorhanden [1]).

---

1) Primäres und sekundäres Gewissen kann in einem Fall, wo der letztere Vorgang hauptsächlich auf dem Gebiete der theoretischen Erwägung des ethisch Wertvollen sich abspielt, auch in Konflikt kommen, z. B. wenn bei einem Schiff-

Eine Ausnahme hiervon bildet die **wissenschaftliche Behandlung ethischer Fragen**, welche bisher außer Betracht geblieben ist. Auch der Ethik wird der wissenschaftliche Charakter nur insoweit gewahrt, als für ihr Verfahren die allgemeinen Gesetze des wissenschaftlichen Denkens allein maßgebend sind. Wohl muß der Ethiker selbst auch auf Grund der eigenen Gewissensgefühle ethische Urteile fällen, aber die eigenen Gewissensregungen wie diejenigen anderer Menschen sind ihm, soweit er Wissenschaft treibt, nur das Material, das er nach allgemeinen logischen Gesetzen verarbeitet. Daß hiernach auch das wissenschaftliche Verfahren in der Ethik trotz ihres Zusammenhangs mit Gefühlen und Wertbegriffen dasselbe sein soll wie in anderen Wissenschaften, ist jedoch keineswegs unbestritten, und diese Frage greift so tief ein wie in das sittliche und religiöse Erkennen, so in die Erforschung des Gewissensvorgangs, daß der hier vertretene Standpunkt genauerer Rechtfertigung bedarf.

Die abweichende Stellung derjenigen, welche für das Gebiet des Sittlichen oder der Religion eine besondere Art des Erkennens in Anspruch nehmen, knüpft gewöhnlich an den Begriff des „**Werturteils**“ an, ohne daß hierbei ausschließlich an wissenschaftliche Urteile gedacht ist. Die eigentümliche Verbindung von Gefühlen und Urteilen, welche wir als wesentliches Merkmal des „sekundären“ Gewissens gefunden haben, ist hier auch im sprachlichen Ausdruck dargestellt und fordert schon hierdurch zur Auseinandersetzung mit dem Gewissensbegriff auf. Ich knüpfe dabei an Otto Ritschls sorgfältige Bearbeitung dieses Gegenstandes in seiner Schrift „Über Werturteile“ [1]) an. Um einen psychologischen Begriff der Werturteile zu gewinnen, geht Ritschl von der berechtigten Annahme

---

bruch der Kapitän des Schiffes sich in seinem Gewissen gebunden fühlt, das Schiff nicht zu verlassen und doch der Erwägung sich nicht verschließen kann, daß es auch sittliche Pflicht ist, das Leben für die Gesellschaft zu erhalten. Es leuchtet ferner ein, daß die sekundären Elemente des Gewissens da mehr hervortreten, wo — wie bei hochentwickelter Kultur — das verallgemeinernde Denken eine beherrschende Rolle spielt. Die Neigung zu gefühlsmäßiger Entscheidung wird daher auch bei Frauen dem „primären“ Gewissen einen größeren Raum gönnen als bei Männern.

1) Freiburg, J. C. B. Mohr, 1895.

aus, es dürfe von jedem, der die verschiedenen intellektualistischen Theorieen über das menschliche Seelenleben für Irrungen ansehe, das Zugeständnis erwartet werden, daß es ein Erkennen giebt, bei welchem nicht ausschließlich die intellektuelle Funktion oder der Verstand oder die Vernunft sich in Thätigkeit befindet und bringt damit den weiteren Satz in Verbindung, daß die einheitlich zu denkende Seele in jedem Moment, in dem die eine oder die andere ihrer Funktionen wirksam sei, auch mit allen ihren übrigen Fähigkeiten zugleich beteiligt sei, wenn auch das eine Mal die vorstellende, ein andermal die fühlende und dann wieder die strebende oder wollende Kraft der Seele überwiegen [1]). Er stellt sodann die Thatsache voran, daß die Kinder, wenn sie allmählich die Dinge ihrer Umgebung und ihr eigenes Innere kennen und beurteilen lernen, sich niemals in wissenschaftlichen oder theoretischen Urteilen ergehen. Die Aufnahme neuer Eindrücke aus der Außenwelt geschehe vielmehr regelmäßig unter sehr deutlicher Mitwirkung der Freude oder der Abneigung, des Begehrens oder des Abscheus, und folgert dann weiter: „da nun jedes Gefühl, wie Lotze richtig lehrt, zugleich einen Wert oder Unwert für das fühlende Subjekt bezeichnet, da aber die mit solchen Gefühlen unmittelbar zusammenhängenden Verbindungen von Vorstellungen oder Urteilen mit gutem Grund als Werturteile bezeichnet werden können, so folgt daraus, daß die Kinder bis zu einem gewissen Zeitpunkt überhaupt nur in Werturteilen erkennen“ (S. 15 f.). Diese Fähigkeit in Werturteilen zu denken wird aber durch die abstumpfende Macht der Gewohnheit und durch intellektuelle Erziehung eingeschränkt und muß in den rein theoretischen Wissenschaften vollständig zurücktreten, dagegen in der Religion, deren Hauptelement das Vertrauen ist, bildet jene Fähigkeit in Werturteilen zu denken, die ausschlaggebende psychologische Voraussetzung und ist die Grundlage des religiösen Erkennens [2]). Dasselbe gilt von den Gewissensäußerungen, die jedoch nach Ritschl innerhalb des Christentums bewußt oder unbewußt stets durch religiöse Eindrücke bedingt sind [3]).

---

1) A. a. O. S. 13.

2) A. a. O. S. 19 ff.

3) A. a. O. S. 28 f.

Ich kann diese Unterscheidung eines Erkennens in Werturteilen und eines rein theoretischen Erkennens nicht für glücklich halten. Jedenfalls muß dabei, was auch Ritschl nicht verkennt, ohne jedoch weitere Folgerungen daran zu knüpfen, das wissenschaftliche Erkennen und das Erkennen im gemeinen Leben, Theologie und Religion, Ethik und Gewissen scharf auseinandergehalten werden. Was zunächst das gemeine Erkennen betrifft, so muß vor allem — mehr als dies Ritschl gethan hat — betont werden, daß die unmittelbare Verbindung des Vorstellens und Fühlens in demselben zeitlichen Moment kein Hauptmerkmal des Werturteils bilden kann. Gerade unter der Voraussetzung einer stets gleichzeitigen Wirksamkeit aller Seelenthätigkeiten trifft dieser Fall auch für andere geistige Vorgänge mehr oder weniger zu. Insbesondere lassen sich Gefühlsbestandteile auch dem „rein theoretischen Urteil“ nicht absprechen. Gerade die Freude, mit welcher das Kind neue Eindrücke aus der Außenwelt in sich aufnimmt, ist vielfach eine rein theoretische, eine Freude am Erkennen selbst. Das Spiel ist vor allem als Erweiterung der Kenntnisse und Fertigkeiten als solcher von lebhaften Gefühlen begleitet. Auch mit dem Urteilen des entwickelten Geistes, mit seinem Denken überhaupt, sind stets Gefühle verbunden, welche den Wert des richtigen, den Unwert des unrichtigen Vollzugs jener Operationen für das erkennende Subjekt ausdrücken. Man müßte also aus dieser allgemeinen Verbindung der Urteile mit Wertgefühlen die Werturteile im besonderen Sinn ausscheiden, bei welchen es sich ausschließlich um eine „Vergegenwärtigung des vorgestellten Gegenstandes als einer für das Gefühl des Subjekts wichtigen oder wertvollen Sache“ [1]), um eigentliche Urteile über den Wert, um Aussagen über die mit der Vorstellung von Handlungen oder einer Gemeinschaft mit Gott verbundenen ethischen und religiösen Gefühle handelt.

Aber auch bei Berücksichtigung dieses Gesichtspunktes unterliegt die grundlegende Verwendung des Werturteilsbegriffs im Gebiete des sittlichen und des religiösen Lebens gewichtigen Bedenken, welche auf die Form des Urteils sich beziehen. Wie wir gesehen haben,

1) A. a. O. S. 16.

sind es in der Mehrzahl der Fälle, in welchen das Gewissen der Menschen — und ebenso das religiöse Bewußtsein — erregt wird, nicht eigentliche Urteile, welche den Inhalt dieses psychischen Vorgangs bilden, sondern mit den Vorstellungen sich verbindende Gefühle, welche — in den verschiedensten Schattierungen das Bewußtsein begleitend — selbst da, wo sie auf das Handeln stark einwirken, dem Bewußtsein meist schnell wieder entschwinden und nur bei besonderen Anlässen, z. B. beim Zusammentreffen mit entgegenstehenden Gewissensäußerungen aus dem eigenen oder aus einem fremden Bewußtsein zu bestimmten Urteilen sich verdichten. Sicher liegt es dem Kinde im allgemeinen fern, in „Werturteilen zu denken". Aber auch das sittliche Bewußtsein — wie das religiöse — des Erwachsenen bewegt sich durchschnittlich in viel unbestimmteren Gestaltungen, welche den Namen des Urteils nicht verdienen. So viel dürfte feststehen, daß für die Erscheinungen des Gewissens die Form des Urteils nicht wesentlich ist und daß es schon aus diesem Grunde sich nicht empfiehlt, dem Begriff des Werturteils in der Lehre vom Gewissen eine Stelle einzuräumen [1]).

Dagegen muß die Form des Urteils überall da sich einstellen, wo es sich um wissenschaftlich-ethische Erkenntnisse, um die wissenschaftliche Erforschung des Gewissensvorgangs handelt. Die logische Fassung des wissenschaftlichen Gedankens in der Form des Urteils ist hier unerläßlich. Aber gerade diese Form hat das Werturteil, wo es ein wirkliches Urteil ist, mit anderen Urteilen gemein. Auch Ritschl verschließt sich dieser Erkenntnis nicht, wenn er die

1) Allerdings kommt es hierbei wesentlich auf den Begriff des Urteils an, und man könnte die Triftigkeit der bisherigen Beweisführung mit dem Hinweis darauf anfechten wollen, daß dem Urteil nicht notwendig die dort vorausgesetzte ausgeprägte Gestalt zukomme. Aber einesteils ist es nicht ratsam, von dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch zu sehr abzuweichen, anderenteils trifft die oben gegebene Ausführung auch für das Minimum logischer Elemente zu, das dem „Urteil" zugebilligt werden muß. Auch Ritschl versteht unter Werturteilen nicht etwa bloß „Wertgefühle aus instinktiven evidenzlosen Urteilen heraus", wie Meinong in einer Schlußbemerkung über das Werturteil „als technisches Ausdrucksmittel für theologische Konzeptionen" annimmt (Meinong, Über Werthaltung und Wert, Archiv für system. Philos. 1895, S. 346), sondern wirkliche Urteile, vgl. a. a. O. S. 22.

Unterscheidung zwischen Werturteilen und „Seinsurteilen" als falsch abweist. In Werturteilen wolle man ebenso wie in theoretischen Urteilen einen für wahr gehaltenen Thatbestand aussprechen. Es seien demnach formal psychologisch angesehen die Werturteile ebensowohl wie die Gewohnheits- und theoretischen Urteile „Seinsurteile", wenn man einmal diesen Ausdruck überhaupt gebrauchen wolle [1]). Wie sich damit die immerhin schroffe Gegenüberstellung von „Denken in Werturteilen" und „theoretischem Erkennen", die doch einen Gegensatz des formellen Verfahrens zu enthalten scheint, zusammenreimen läßt, ist mir nicht völlig klar geworden. Jedenfalls kann dann der Ausdruck Werturteil nur ein „Urteil über den Wert" eines Gegenstandes oder Vorgangs bedeuten, d. h. das spezifische Merkmal des Werturteils wäre dann ausschließlich der Inhalt der darin enthaltenen Aussagen. Die Methode des in Urteilen verlaufenden wissenschaftlichen Denkens ist überall dieselbe, ob es sich nun um Naturwissenschaft, Logik, Ästhetik, Ethik oder Theologie handelt. Allen ist aber auch gemeinsam, daß bestimmte Thatsachengruppen — seien es nun Thatsachen der Natur oder des geistigen Lebens — den Ausgangspunkt bilden, deren Anerkennung vorausgesetzt werden muß. Wie der Physiker für ein neues physikalisches Gesetz nur bei demjenigen Zustimmung erlangt, der die zu Grunde liegenden Thatsachen ebenso wie er wahrnimmt oder experimentell nachprüft, so kann auch der Ethiker auf eine Anerkennung seines ethischen Systems nur da rechnen, wo er die ethischen Thatsachen des geistigen Lebens, das Vorhandensein eines sittlichen Bewußtseins, eines Gewissens als zugestanden voraussetzen darf. Auch hieraus ergiebt sich die Wichtigkeit einer Untersuchung, welche zunächst einmal eine hervorragende Erscheinung wie den Gewissensvorgang nach seinem Thatbestand genau festzustellen unternimmt, um hiermit eine gesicherte Grundlage für die sonst oft so weit auseinandergehende Arbeit der systematischen Ethik zu schaffen.

5.

Wir nähern uns dieser umfassenden Aufgabe um einen weiteren Schritt, indem wir zuletzt noch versuchen, im größeren Zu-

1) A. a. O. S. 22.

sammenhang des Geisteslebens die Stelle zu bezeichnen, welche dem Gewissen zukommt und mit Berücksichtigung des Inhalts seiner Äußerungen eine endgültige Bestimmung seines Wesens und seiner Bedeutung für das Gemeinschaftsleben der Menschen überhaupt zu geben. Wir betreten damit das Gebiet der Hypothesen, zugleich aber den einzigen Weg, den wissenschaftlicher Fortschritt gehen kann. Unerläßlich ist dabei nur die stete Anknüpfung an die Thatsachengruppe, zu deren Erklärung sie dienen soll [1]).

Wir gehen von unserem psychologischen Befund aus. Den Kern des Gewissensvorgangs bilden Gefühle besonderer Art. Eine nähere Betrachtung lehrt nun aber, daß diese Gefühle stets mit mancherlei andersartigen Gefühlen verflochten sind. Zu dem Gewissensvorgang gehört, wie wir gesehen haben, die Vorstellung der Wirkungen, welche eine Handlung auf das Wohl oder Wehe lebender Wesen hat. Diese Vorstellung ist nicht denkbar ohne Lust- und Unlustgefühle, ohne Mitgefühl, Mitfreude, Mitleid, durch welche der Handelnde sich in die Lage der durch die Handlung Betroffenen hineinversetzt. Ferner kommen in Betracht die mannigfachen Gemütsbewegungen, welche sich an größere oder kleinere Kreise menschlichen Gemeinschaftslebens knüpfen: Kindesliebe, Elternliebe, Vaterlandsliebe, Rechtsgefühl, Ehrgefühl — Gefühle, welche ohne an sich schon ethisch zu sein, doch in das ethische Gefühl als Bestandteile eingehen können. Ebenso liefern die höheren geistigen Gefühle, welche an allgemeingültige geistige Güter der Menschheit sich knüpfen, vielfach einen wesentlichen Beitrag zum Ganzen des Gewissensvorgangs. Die Befriedigung, welche etwa die produktive Thätigkeit in Wissenschaft oder Kunst gewährt, tritt in ethische Be-

1) Auch ist es in unserem Fall nicht möglich, philosophische und theologische Grundanschauungen, deren Beiziehung für die umfassendere Betrachtung unseres Gegenstandes nicht zu vermeiden ist, im einzelnen zu begründen. Die im folgenden skizzierte Anschauung kann sich daher nur durch ihre Einheitlichkeit, durch ihre Brauchbarkeit zur Erklärung des Thatsächlichen und durch ihre befriedigende Einordnung des Gewissensvorgangs in das gesamte Geistesleben empfehlen.

leuchtung und wird Gewissenssache, indem der forschende Gelehrte oder der ausübende Künstler sich bewußt wird, durch seine Arbeit die geistigen Güter der Menschheit zu mehren oder ihren Wert zu mindern. Was Quelle individueller Lust war, kann durch diese Verbindung mit ethischen Gefühlen geläutert und zu wertvolleren Zielen gelenkt werden. Wie die religiösen Gefühle mit den ethischen sich verknüpfen und mischen, hat eine frühere Betrachtung uns gezeigt.

Trotz dieser vielfachen Verflechtung und Vermischung mit andersartigen Gefühlen, welche in sie eingehen, treten uns nun aber die Gewissensgefühle doch als etwas Einfaches und Einheitliches entgegen. Im Augenblick der Gewissensregung ist es nicht ein wirres Durcheinander von Gefühlen, welches die Seele füllt, sondern ein einheitliches Gefühl von ausgeprägter Eigenart und oft hoher Intensität. So viele psychische Elemente auch in dem vorbereitenden Stadium des Gewissensvorgangs im Bewußtsein auftauchen, der Kern desselben kommt nur als ein einfaches Gefühl zum Bewußtsein. In der Psychologie ist dieser Sachverhalt nicht unbekannt. Man spricht von „Totalgefühlen", welche sich aus Partialgefühlen" zusammensetzen. Sie sind nicht die bloße Summe der entsprechenden „Partialgefühle", sondern ihr gemeinsames Produkt, neue Einheitsgefühle, in welchen die Partialgefühle als unselbständige Elemente enthalten sind. Das deutlichste Beispiel eines solchen Totalgefühls, zugleich zur Beleuchtung unserer Frage in besonderem Maße geeignet, ist das sogenannte „Gemeingefühl"[1]), eine Art allgemeines Gefühl unseres körperlichen Zustandes, in welchem die an die wichtigsten Lebensfunktionen, z. B. den Kreislauf des Blutes, den Verlauf der Atmung, den Verdauungsprozeß sich knüpfenden Gefühle zu einem einheitlichen Lebensgefühl der Lust und Unlust sich verschmelzen. Einzelne dieser Bestandteile können dabei einen vorherrschenden Einfluß auf die Art dieses Totalgefühls haben, ohne den einheitlichen Charakter desselben aufzuheben. Das Gemeingefühl ist daher ein unmittelbarer Ausdruck unseres sinnlichen Wohl- oder Übelbefindens.

---

1) Wundt, Grundzüge der physiol. Psychol. S. 497 ff. Grundriß der Psychol. 3. Aufl. S. 189 ff. Höffding, Psychologie. 2. Ausg. S. 310 ff.

Von hier aus läßt sich auch für das Gewissensgefühl eine nähere Bestimmung seiner allgemeinen Bedeutung und seines Inhalts finden. Wie das Gefühl überhaupt die Förderung oder Hemmung irgendwelcher Lebensprozesse anzeigt, wie im Gemeingefühl der gesamte Zustand unseres sinnlichen Wohl- oder Übelbefindens zum Ausdruck kommt, so dürfen wir auch erwarten, daß das Gewissensgefühl mit irgendwelcher Lebensförderung und -hemmung in Verbindung steht. Welcher Art diese ist, darüber belehrt uns der Inhalt der Gewissensäußerungen, genauer ausgedrückt: die Art derjenigen Handlungen und Grundsätze des Handelns, welche die Billigung des Gewissens finden. Wir berühren damit die nächste Hauptfrage, welche an die wissenschaftliche Erörterung dessen, was man Gewissen nennt, sich knüpfen muß. Als Thatbestand ergab sich uns im wesentlichen, daß beim Gewissensvorgang an die Vorstellung gewisser Handlungen sich Gefühle besonderer Art teils Lustgefühle („gutes Gewissen") teils Unlustgefühle („böses Gewissen") sich anschließen. Es fragt sich nun weiter: unter welchen Bedingungen treten Gefühle ethischer Lust und unter welchen Gefühle ethischer Unlust ein? Welche Gattungen von Handlungen empfangen die Billigung und welche die Mißbilligung des Gewissens? 1)

1) Die vollständige Antwort auf diese Frage wäre eine vollständig ausgeführte Ethik. Hier handelt es sich zunächst nur darum, das Gewissen als Thatsache des geistigen Lebens möglichst vollständig zu zergliedern und seine Gesamtbedeutung zu kennzeichnen. In meinem Werke über „Wesen und Entstehung des Gewissens" habe ich mich noch strenger auf die Darstellung des Thatsächlich-Psychologischen beschränkt. Dagegen hat H. H. Wendt in seiner Besprechung meines Werkes (Theol. Litteraturzeitung 1895, Nr. 13, Sp. 341—343) folgendes geltend gemacht: „Der Verf. hätte m. E. den Versuch nicht unterlassen dürfen, die Handlungen, an welchen das Gewissen schon in seiner elementarsten Erscheinungsweise beim Kinde und im wesentlichen übereinstimmend bei allen Menschen Gefallen oder Mißfallen findet, aufzusuchen und womöglich auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen. Er wäre damit gar nicht über die Grenzen seiner rein psychologischen Untersuchung hinausgegangen." Ich kann zum mindesten das letztere nicht zugeben. Wäre jene „Zurückführung auf ein einheitliches Prinzip" in der für wissenschaftliche Arbeit unerläßlichen systematischen Weise vollzogen, so wäre die Aufgabe der Ethik, wie sie gewöhnlich verstanden wird, gelöst. Da ich es aber für wertvoll hielt, bei dem fortwährenden Streite über

In der Antwort auf diese Frage stimmt die gemeine Erkenntnis mit einer großen Zahl von Ethikern überein. Diejenigen Handlungen erfahren die Billigung des Gewissens, bei welchen die Absicht des Handelnden auf das Wohl anderer gerichtet ist, und diejenigen werden mißbilligt, bei welchen diese Förderung fremden Wohls absichtlich vernachlässigt oder der Nächste absichtlich geschädigt wird. Dies kann unmittelbar geschehen z. B. durch Erweisung einer Freundlichkeit, durch Hilfe in der Not, durch Schädigung an Gesundheit oder Vermögen, oder mittelbar durch Mehrung bezw. Minderung der Güter, welche in der menschlichen Gemeinschaft die Wohlfahrt des Einzelnen gewährleisten, z. B. der Religion, des Rechts, der Kunst, der Wissenschaft, der staatlichen Ordnung. Diese Gegenstände ethischer Beurteilung durch das Gewissen, die sich sämtlich unter den Gesichtspunkt von „Gütern" bringen lassen, systematisch zu ordnen und in der Idee eines „höchsten Gutes" — für das christliche Gewissen in der Idee des Reiches Gottes — zusammenzufassen, ist die Aufgabe der Ethik. In jedem Fall ist das Gemeinschaftsleben der Menschen, das soziale Leben der Schauplatz, auf welchem dieses ethische Thun sich abspielt. Die sozialen Beziehungen der Menschen untereinander sind es, welche das Gewissen billigend oder mißbilligend begleitet. Da also im Gewissen das individuelle Lebensgefühl des Ich sich zum höheren Gefühl für das Leben des sozialen Körpers erweitert, können wir es auch das soziale Gemeingefühl nennen. Wie das individuelle Gemeingefühl dem Menschen die Bedeutung gewisser Lebensfunktionen für die Förderung oder Hemmung des eigenen körperlichen Lebens anzeigt, so zeigt ihm das Gewissen als soziales Gemeingefühl die Be-

---

ethische Prinzipien einmal wenigstens über den zu Grunde liegenden Thatbestand zu einer Verständigung zu gelangen, mußte ich das Recht der damit gegebenen Selbstbeschränkung für mich in Anspruch nehmen. Wäre allerdings die Ethik zur Feststellung allgemein anerkannter Prinzipien bereits gelangt, so könnten diese auch schon bei der Untersuchung des Thatbestandes verwertet werden. Doch habe ich am Schlusse meines Buches ausgeführt, wie metaphysisch und religions-philosophisch weiterzubauen wäre und suche im Schlußabschnitt der gegenwärtigen Arbeit den ersten Schritt zu thun, der von der Psychologie des Gewissens zur Ethik hinüberführt.

deutung seiner Handlungen für die Förderung oder Hemmung menschlichen Gemeinschaftslebens an. Das Gewissen erscheint dann, indem es in einer Stufenreihe wechselnder Gefühle von der leisesten Regung bis zu herber Qual oder triumphierender Siegesfreude das menschliche Handeln begleitet, als ein empfindlicher Wertmesser, für die Art, wie der Mensch als Glied einer größeren Gemeinschaft seine soziale Aufgabe erfüllt.

Noch ein weiterer Punkt tritt durch diese Fassung des Gewissensbegriffs in hellere Beleuchtung. Wie in jenem sinnlichen Gemeingefühl einzelne Organgefühle hervortreten und für die allgemeine Grundstimmung entscheidend werden können, so können auch Partialgefühle, welche in das Gewissensgefühl eingehen, dem ganzen Gewissensvorgang ihren Stempel aufdrücken. Von hier aus lassen sich auch Ausdrücke wie: „künstlerisches Gewissen" richtig verstehen. In dem schaffenden Künstler verbindet sich mit der Freude, welche ihm seine Schöpfungen gewähren, das Gefühl sittlicher Verantwortung, die ihm seine Kunst dadurch auferlegt, daß sie Quelle der inneren Erhebung für viele werden soll. Es trifft ihn in die Seele Schillers Wort „an die Künstler": „der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben, Bewahret sie!" und die rechte Erfüllung seiner Sendung wird ihm zur ernsten Gewissenssache.

Die tiefste Bedeutung aber gewinnt jenes Verhältnis anderer Seiten unseres Gefühlslebens zum Gewissensvorgang, das in der Bezeichnung des Gewissens als sozialen Gemeingefühls seine beste Darstellung findet, im christlichen Gewissen. Das allgemein menschliche Gewissen wird zum christlichen Gewissen [1]), indem das auf Christum gegründete Bewußtsein einer trotz der Sünde möglichen Gemeinschaft mit Gott mit den darin enthaltenen religiösen Gefühlen zum beherrschenden Element des Gewissensprozesses wird. Der christliche Glaube prägt dem Gewissen seinen Stempel auf. Als wahrhaft sittlich erscheint auch jetzt die Arbeit für das Wohl anderer, aber gereinigt und verstärkt durch den Geist Christi, der seine Jünger im Dienste selbstverleugnender Liebe erzieht. Auch das Verhältnis des Christen zu Gott ist stets durch dieses sein Ver-

---

1) Näheres über das Verhältnis beider s. o. S. 245 ff.

hältnis zur Welt, durch die Art seines Handelns in der menschlichen Gemeinschaft bedingt. Daher stehen auch für Christus die sozialen Tugenden höher als die pünktlichste Erfüllung ritueller Vorschriften [1]). Derjenige soziale Körper aber, die umfassende menschliche Gemeinschaft, die Jesus durch seine Jünger schaffen will [2]), ist das Reich Gottes. Das christliche Gewissen hat dann seine Bedeutung darin, daß es das Handeln des Christen nach seinem Werte für dieses höchste soziale Gemeinwesen mißt. Es kann daher bezeichnet werden als das soziale Gemeingefühl stetig bezogen auf das durch Christum gegründete Reich Gottes.

1) Oskar Holtzmann, Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen. Freiburg 1893. S. 25.
2) O. Holtzmann a. a. O., S. 39.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Bemerkungen zum Briefwechsel der Reformatoren[1].

Von

D. Knaake.

Briefwechsel zwischen Düngersheim und Luther in den Jahren 1519 und 1520.

Auf die Unsicherheit der Data in der Korrespondenz zwischen Hieronymus Düngersheim und Luther und auf das Bedürfnis weiterer Untersuchung hat Köstlin, Martin Luther, 3. Aufl. I, S. 791, Anm. 1 zu S. 251 aufmerksam gemacht. Gegenstand ihrer Verhandlungen war das Recht der Machtstellung des Papstes.

Düngersheim spielt in seinem Kampfe mit dem Reformator keine glänzende Rolle: seine Geisteswerke zur Verteidigung des alten Kirchenwesens erregten auch sonst bei seinen Gegnern Mitleid und Spott. Den gesamten Stoff, der hier zu besprechen ist, hat er selbst uns in seinen Aliqua opuscula überliefert; neuerdings ist er wieder abgedruckt und zugänglicher gemacht durch Enders, Luthers Briefwechsel, dessen Text auch nachfolgender Darlegung zu Grunde liegt.

Eröffnet hat den Kampf, den ich nicht sachlich zu schildern, son-

1) Vgl. Jahrg. 1897, S. 167ff.

dern nur chronologisch festzustellen habe [1]), Düngersheim in seinem Briefe bei Enders I, 356—363. Mit Recht ist hier von Enders für die Bestimmung des Datums auf die Stelle S. 358 hingewiesen, wo Düngersheim von dem „heiligen Papst Marcus" spricht und die Bemerkung hinzufügt „in cuius haec festo compegi". Er schließt daraus, daß der Brief den 18. Januar 1519 abgefaßt sei. Allerdings führt Pilgram, Calendarium chronologicum, S. 234, an, daß im Martyrologium Trevirense der Name Markus beim 18. Januar vorkomme. Aber wie viele Markustage finden sich sonst noch dort angegeben! Warum hat Enders just diesen gewählt, der wenigstens von Pilgram nicht mit Papst Markus identifiziert wird? Düngersheim giebt ausdrücklich an, daß er den Papst Markus meine, welchem Papst Julius unmittelbar gefolgt sei: dessen Tag ist aber der 7. Oktober, an welchem er im Jahre 336 gestorben.

Daß Düngersheims erster Brief nicht schon im Januar 1519 verfaßt sein kann, geht klar hervor aus meiner Einleitung in die Disputatio et excusatio F. Martini Luther adversus criminationes D. Johannis Eccii (Luthers Werke, Weimarer Ausg. II, 153 ff.): erst Anfang Februars entstanden ja Luthers Sätze gegen Eck, deren letzter allein das Nicäische Konzil, worüber Düngersheim so weitschweifig handelt, erwähnt; ja es ist undenkbar, daß er nur darauf sich beziehend seinen Brief anfangen konnte: „Adverti, Martine, in re papali te a sacro Niceno Concilio mordicus dependere." Dagegen die Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate papae (Luthers Werke II, 183 ff.) konnte einem Düngersheim zu seinen Ergüssen Anlaß bieten: sie ist aber erst im Juni vollendet worden.

Demnach ist der erste Brief Düngersheims an Luther auf den 7. Oktober 1519 zu setzen.

---

1) Abgesehen wird hier von einem Vorgefecht in Leipzig vor Beginn der bekannten Disputation daselbst, wovon wir weiter nichts wissen, als daß Luther dem Düngersheim, der ihn wohl brieflich angegangen hatte, geschrieben, er durchschaue sein hinterstelliges Treiben wider ihn, und daß Düngersheim ihm darauf mündlich geantwortet hat, s. Seidemann, Lutherbriefe, S. 3 und 8.

Dies so festgestellte Datum bewährt sich durchaus in der weiteren Untersuchung.

Gegen Ende seines Schreibens hatte Düngersheim die Bitte ausgesprochen: „Mihi precor cum praesentium latore, qui tuas operietur, expressius et charitative rescribere non cuncteris.“ Wir dürfen hiernach annehmen, daß Luthers Antwort (Enders I, 366 f.) bald nachher erfolgt ist. So hat auch Enders, natürlich bestimmt durch sein Datum beim Briefe Düngersheims, sie „nach 18. Januar 1519“ gesetzt. In richtigerer Ahnung hatte Plitt, Einleitung in die Augustana I, S. 139, Anm. 3, sie „in die Mitte des Februars“ als früheste Zeit der Abfassung gerückt mit der Begründung: „Luther verwies ja schon auf Ecks Herausforderung, und seine antwortenden Thesen hatten Düngersheim erst Anlaß gegeben.“ Daß dies unzutreffend sei, ist schon nachgewiesen. Es liegt auch keineswegs in Luthers Antwort. Nachdem er nämlich ein wenig auf Düngersheims Geschreibsel sich eingelassen hat, erklärt er ihm: „Spero D. Johannem Eccium vel eadem producturum vel maiora. Ideo quaeso, ne graveris differri responsionem meam. Quod illi respondero, tibi quoque responsum erit“, und weiterhin: „Cum Eccius praesumpserit adversum me probare universalem, scilicet semper fuisse iuris divini, vides tu ipse, disputationis nostrae hanc esse conditionem, quod mihi liceat ex particulari arguere, illi non nisi ex universali.“ Es hat einen bestechlichen Schein, wenn Enders in der Vorbemerkung dazu sagt: „Luther verweist auf die bevorstehende Disputation [zu Leipzig] mit Eck.“ Und doch verhält es sich nicht so.

Daß Luther seinen weiteren Streit mit Eck als disputatio nostra bezeichnen konnte, ist sicher nicht in Abrede zu stellen: er gebraucht auch sonst das Wort in solchem Sinne. Nun hatte aber in der Zeit, die ich für den Brief annehmen muß, um Mitte Oktober 1519, Eck mit bekannter Prahlsucht seine Absicht, Luthers oben angeführte Schrift de potestate papae ausführlich zu widerlegen, nach allen Seiten verbreitet; er glaubte schon zu sehen, wie, wenn sein Buch über den Primat S. Peters erschiene, Luthers Bücher zu Düten in den Krämerbuden verbraucht

würden. Es lag nahe, daß damals Luther noch meinte, darauf antworten zu müssen, und diese Antwort sollte dann auch für Düngersheim gelten.

Düngersheims zweiten Brief (Enders I, 373—397) setzt Enders, allerdings mit einem Fragezeichen, Ende Januar 1519. Hätte er genügend beachtet, was Düngersheim aus Luthers Schrift de duplici iustitia beibringt, so hätte er erkennen müssen, daß derselbe vor April 1519 nicht verfaßt sein kann. Es weist uns aber der Text in eine noch spätere Zeit. Düngersheim schreibt: „Facis de D. Joanne Eccio mentionem, ubi certo esto mihi non constare, quae aut qualia ille scripturus sit. . . . Hoc autem advertisse me mihi videor in disceptatione illa vestra de iis reliquis Nicenae Synodi statutis &c. mentionem factam non esse.“ Was kann er mit der disceptatio illa hier anders gemeint haben als die Leipziger Disputation? Sie lag also bei der Abfassung des Schreibens schon in der Vergangenheit.

Da nun dieser Brief, wie der Inhalt zeigt, eine Antwort auf Luthers Schreiben um Mitte Oktober ist, außerdem lang und mit Citaten aus verschiedenen Schriftstellern gespickt, so wage ich, ihn dem Ende des Novembers zuzuweisen.

Eine Erwiderung darauf ist Luthers zweiter Brief an Düngersheim (Enders I, 438—441). Er wird von De Wette Ende Januar oder Anfang Februar, von Enders „Februar?“, von Plitt Ende Februar oder Anfang März 1519 gesetzt. Aber wie konnte da Luther schreiben: „Eccius mihi adhuc expectatur, qui iterum effudit novas insanias, magno promissor hiatu“? Dies läßt sich aus der Zeit vor der Leipziger Disputation gar nicht erklären. Wahrscheinlich hat Luther hier die am 19. Oktober 1519 vollendete Schrift Ecks „Ad criminatricem Martini Luders Vuittembergensis offensionem“ vor Augen gehabt, wo Eck in jeder Bogenlage mehrmals auf sein noch in Arbeit begriffenes Werk de primatu S. Petri hinweist. Weiter heißt es: „Ita coli volo superioritatem Romanae sedis, si necesse sit et requiratur, quanquam haec nec Lipsiae nec hodie possim demonstrare.“ Es ist doch nur ein Akt der Willkür, wenn Enders zu Lipsiae bemerkt: „als er [Luther] im Januar dort war“; wir wissen ja gar

nichts von einem damaligen Gespräch über diesen Gegenstand. Vielmehr meint Luther seine bekannte Disputation mit Eck daselbst, seit welcher, wie aus nec hodie zu schließen ist, schon längere Zeit vergangen war. Nach allem wird dieser Brief etwa dem Dezember 1519 angehören.

In dem langatmigen dritten Briefe Düngersheims (Enders I, 452—476) und in dem kurzen dritten Briefe Luthers, der nur eine sofort ausgestellte Empfangsbescheinigung ist (Enders I, 479), findet sich kein Anhalt zur Datumsbestimmung; wir werden aber sehen, daß beide um die Mitte Januar 1520 verfaßt sein müssen.

Düngersheims viertes Schreiben (Enders II, 133f.) zeigt eine wohlthuende Kürze: alle Erörterungen der Streitfragen sind vermieden; es enthält nur die Klage, daß Luther auf seinen vorigen Brief noch nicht näher eingegangen sei, was er doch in Aussicht gestellt habe. Wichtig ist die Begründung der Klage: es seien schon mehrere nicht Tage, sondern Monate, daß er, Düngersheim, die versprochene Antwort erwarte. „Multi interea“, fährt er dann fort, „ex nostris in ostensione reliquiarum scilicet vestrarum et alias Wittenbergae fuerunt, multi item, praesertim ad Lipsenses paschales nundinas, venerunt nostrates. Nec dubito, Doctorem Caspar [Güttel] ordinis tui pro responsione a te mihi mittenda verbum tibi, ut promiserat, iam dudum fecisse. Sed nec sic quicquam accepi — 17 iam paene hebdomadibus exactis.“

Von wo sind die 17 Wochen zu rechnen? Seidemann, Lutherbriefe, S. 7, erklärt mit Bezug auf die Angaben hier für Luthers alsbald erfolgte Antwort, daß sie von Anfang September 1519 sein müsse; er fügt, unseren Brief erläuternd, hinzu: „Die Reliquienausstellung in Wittenberg hatte im Jahre 1519 Montags den 9. Mai statt, die Leipziger Jubilatemesse begann den 16. Mai.“ Nach ihm hat sich Enders gerichtet, welcher bemerkt: „Das ungefähre Datum dieses Briefes ergiebt sich aus den 17 Wochen, welche seit der Leipziger Messe verflossen waren.“ Allein Düngersheim will Luthern offenbar nicht vorhalten, wie lange er nach der Leipziger Messe noch gewartet habe, sondern wie

lange nach seinem vorigen Briefe, da die kurze Empfangsbescheinigung darüber für ihn nicht in Betracht kam. Die von ihm aufgezählten Anlässe zur Beförderung eines Schreibens von Wittenberg nach Leipzig liegen innerhalb der 17 Wochen; erst nachdem die letzte günstige Gelegenheit von Luther unbenutzt geblieben war, die Messe, aber gewiß bald darauf, hat Düngersheim ihn an sein Versprechen gemahnt.

Stellen wir nun die Berechnung an, aber für 1520, so ergiebt sich, da die Leipziger Ostermesse Ende April begann, für unsern Brief etwa Mitte Mai als Zeit der Abfassung und demnach für Luthers wie Düngersheims voriges Schreiben das oben angegebene Datum.

Da Düngersheim den Boten auf Antwort warten hieß, so ist auch Luthers vierter Brief, für den De Wette (I, 280) Ende Mai oder Anfang Juni, Seidemann (a. a. O.) und Enders (II, 135) Anfang September 1519 annehmen, um Mitte Mai 1520 geschrieben.

Luther hatte darin noch einmal kurz und klar seinen Standpunkt dargelegt, und es war leicht zu merken, daß er des unfruchtbaren Streites überdrüssig war; aber Düngersheim suchte mit greisenhafter Hartnäckigkeit in einem fünften Briefe (Enders II, 141 bis 154) ihn weitläufig zu widerlegen. Aus dem Anfange geht hervor, daß dies Schreiben nicht lange nach Luthers letzter Antwort verfaßt ist, also wohl Ende Mai 1520, nach Seidemann (a. a. O., S. 7) und Enders um Mitte September 1519.

Den schärferen Ton, welchen Düngersheim hier zum Schlusse angeschlagen hatte, erwiderte Luther mit noch schärferem in seinem fünften Briefe (Enders II, 163—165), nach Seidemann (a. a. O.) von Mitte September, nach Enders noch aus dem September 1519; jedenfalls hat Luther diesmal Düngersheim nicht lange auf Antwort warten lassen, also nehme ich Juni 1520 dafür an. Hiermit brach Luther, ihrer beider Stellung wiederum kurz und klar kennzeichnend, die weitere Korrespondenz ab: „Wir wollen“, schrieb er, „die Schrift zum Richter haben, ihr wollt wider die Schrift Richter sein. Höre auf, bitte ich, mich ferner mit dergleichen zu ermüden oder gieb, was dich bewegt, wie du drohst, in

die Öffentlichkeit." Düngersheim erklärte Luthern in seinem nicht lange nachher, also wohl noch im Juni 1520, geschriebenen sechsten Briefe (Enders II, 166f., wo er auf „September oder Oktober 1519" gesetzt wird), daß er dem Rate folgen werde; der Dialog, in welchem das geschehen sollte, ist aber erst viel später, im Jahre 1531, als Teil seiner Aliqua opuscula erschienen.

Luther an Georg Spalatin, den 29. Dezember 1520.

Es ist auffallend, daß bisher [1]) das Datum des Briefes Luthers an Spalatin bei De Wette I, 534 ff. und Enders III, 23ff. „die S. Thomae Martyris (ut creditur a multis)" unbeanstandet als der 21. Dezember aufgelöst ist, während doch schon die beigefügte Bestimmung davor hätte warnen sollen, den dies S. Thomae apostoli zu verstehen, zumal Apostel in den Kalendern nicht als Märtyrer aufgeführt zu werden pflegen. Offenbar deutet Luther durch ut creditur a multis auf eine nicht allgemein zugestandene Bezeichnung hin. Dies trifft bei Thomas Becket zu, der am 29. Dezember 1170 in der Kathedrale von Canterbury ermordet ward und als eifriger Verfechter kirchlicher Rechte gegen die Staatsgewalt zwei Jahre darauf heilig gesprochen ist; sein Vorname steht unter seinem Todestage im Kalender.

Hiermit allein stimmt der Inhalt unseres Briefes. Luther berichtet über den Empfang mehrerer Schriftstücke, die ihm teils aus Allstedt, teils aus Kindelbrück von Spalatin geschickt sind. Spalatin war damals mit Kurfürst Friedrich auf der Reise nach Worms zum Reichstage. Wir dürfen bis zum Beweise des Gegenteils annehmen, daß während derselben beide immer in dem gleichen Orte sich aufhielten: es lag dies in ihrem Verhältnis zu einander. Nun hat der Kurfürst sich noch am 20. Dezember 1520 in Allstedt befunden (Cyprian, Nützliche Urkunden I, zweiten Drucks S. 484ff.); Kindelbrück ist aber eine spätere Station gewesen und wird von Luther auch in dieser Folge genannt: Spalatins Brief von dort kann am 21. Dezember noch gar nicht in Wittenberg eingetroffen, geschweige von Luther beantwortet sein.

---

1) Außer in meiner Einleitung zu Luthers Assertio omnium articulorum etc. (Luthers Werke, Weimarer Ausgabe VII, S. 91f.).

Wie reiht sich dies Ergebnis nun in den Gang der geschichtlichen Entwickelung ein? Kaiser Karl V. hatte unter dem 28. November an Kurfürst Friedrich das „Begehren" gestellt, er solle Luther, um ihn verhören zu lassen, mit sich auf den Reichstag nach Worms bringen. Der Kurfürst gab darauf den 20. Dezember einen ablehnenden Bescheid. Allgemein schließt man nun aus unserm Briefe, daß er vorher durch Spalatin Luthers Stellung zu der Frage habe erkunden wollen, dessen Antwort er dann aber nicht abgewartet habe. Allein Spalatin hat, wie gezeigt, erst aus Kindelbrück, also nach bereits erfolgter Ablehnung des kaiserlichen Gesuchs, darüber an Luther geschrieben, und es wäre doch sonderbar, wenn da der Kurfürst dasselbe noch zur Erörterung gestellt hätte.

Daß sich Kurfürst Friedrich nicht mit der Verantwortlichkeit für Luthers Sicherheit, falls dieser auf dem Reichstage verhört werden sollte, „beladen" wollte, ist erklärlich; auch wenn die in seinem Schreiben vom 20. Dezember geltend gemachten Gründe nicht vorgelegen hätten, würde er doch abgelehnt haben. Aber wie, wenn der Kaiser selbst Luther dahin beriefe? Diese Frage wird am kurfürstlichen Hofe aufgetaucht sein; sie ist es eben, um die es sich in unserm Briefe handelt. Man beachte darin die Worte: „si vocatus fuero a Caesare Carolo" und „si Caesar vocat", und man wird die Rückbeziehung auf den Inhalt des Spalatinschen Schreibens richtig auffassen. Daß es vorerst nicht dazu kam, macht nichts aus: es war nur ein Fall in Betracht gezogen, der eintreten konnte. Im März des folgenden Jahres war die Sachlage ähnlich: der Reichstag hatte Luthers Berufung beschlossen; der Kurfürst lehnte es ab, allein ihn zu erfordern, zum Teil mit denselben Worten wie am 20. Dezember.

Zur Erläuterung ist noch hervorzuheben: Die exemplaria literarum, die Luther durch Spalatin aus Allstedt erhalten hat und hier zurückschickt, müssen andere gewesen sein als die in seinem Briefe vom 15. Dezember (De Wette I, 533, und Enders III, 20) erwähnten exempla literarum. In den Worten „missurus suo tempore literas ad Principem, sicut exemplari praescripsisti" finden De Wette und nach ihm Enders eine Hindeutung auf Luthers Brief an den Kurfürsten vom 25. Januar 1521 (De Wette I,

548 ff., Erl. Ausg. 53, S. 56 ff.), als ob mit letzterem das hier gegebene Versprechen erfüllt wäre. Dies liegt gar nicht darin. Vermutlich handelte es sich um ein wichtiges Schreiben an den Kurfürsten, das Spalatin Luthern mit dem Vermerk darauf (sicut exemplari praescripsisti), es ihm zurückzusenden, hatte zugehen lassen; für eine nähere Bestimmung fehlen uns die Anhaltspunkte.

Georg Petz an Melchior von Aachen, den 1. Mai 1521.

G. Kawerau hat im „Briefwechsel des Justus Jonas" I, 53 f., aus dem Wolfenbütteler Cod. Nov. 359, fol. 25, einen Brief vom 1. Mai 1521 mitgeteilt, der für die Wormser Acta nicht unwichtig ist. Für den Verfasser desselben erklärt er den Justus Jonas. Aber offenbar irrig; denn wie sollte Jonas dazu gekommen sein, zu schreiben: „Vive atque tuum Vorchopolitam ama"? Solch einer Redewendung bedient sich nach humanistischem Sprachgebrauch nur der Briefsteller selbst. „Vorchopolitam" begleitet der Herausgeber mit der Anmerkung: „Aus Forchheim?" Natürlich; daher stammte der, welcher das Schreiben verfaßt hat. Es ist aber der bekannte Georg Petz aus Forchheim, der Lehrer des Joachim Camerarius, der, damals in Erfurt lebend, bald darauf zu weiteren Studien sich nach Wittenberg begab, dann nach Erfurt zurückkehrte und hier 1522 als Pfarrer an der Michaelis- oder Engelskirche starb.

Petz berichtet nun: „Lutheri reditum ex Vangionum comitiis hic in dies expectamus, cuius responsio Carolo isthic data iam sub prelo est." Dazu macht Kawerau die Anmerkung: „Nach Köstlin, Martin Luther, 2. Aufl. I, 464, trennte sich Jonas erst am 2. Mai von Luther in Eisenach, aber aus diesem Briefe erhellt, daß er schon früher ihm nach Erfurt vorausgeeilt war." Da das Schreiben nicht von Jonas ist, so fällt auch der Inhalt dieser Anmerkung dahin. Wenn Kawerau weiter aus den angeführten Worten schließt, daß es wahrscheinlich sei, daß Jonas Luthers Wormser Rede in Erfurt zum Druck befördert habe, so ist dies mindestens fraglich, gewiß aber und bibliographisch nachweisbar, daß sie damals in Erfurt gedruckt ist, falsch oder irreführend, dafür, wie er es thut, auf Erlanger Ausg. 64, S. 374 ff., hinzuweisen.

Melanchthon an Ocolampadius, den 12. Januar 1525.

Von großer Bedeutung ist Melanchthons Brief an Ocolampadius Corp. Ref. II, Sp. 11 f. „Nicht erst seit kurzer Zeit“, schreibt er, „beschäftigt mich diese Frage vom Abendmahl, und obgleich ich in verschiedener Weise alles erwog, hat mich doch noch nichts sicherer gedünkt als bei den Worten der evangelischen Geschichte und des Paulus zu bleiben. Daß das Wort ‘Ist’ tropisch gebraucht wird, macht keinen Eindruck auf mich, und ich zweifle nicht, daß bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls die Jünger Christi natürlichen Leib empfangen haben. Du könntest fragen: ‘Wie denn nach Christi Heimgang? Kehrt sein Leib bei jeder Abendmahlsfeier zurück?’ Freilich sonderbar und dem gemeinen Verstande zuwider; aber hier zwingt mich Paulus anzunehmen, Christus habe auch auf diese Weise in seiner Gemeinde sein wollen.“

Bretschneider setzt a. a. O. den Brief auf den 12. Januar 1530, und so ist dieser in seinen Beziehungen auch bisher verwertet worden. Bindseil konnte (Corp. Ref. XXIII, Sp. 727 f.) daher darin eine Belegstelle für die Entstehungsgeschichte der 1530 von Melanchthon herausgegebenen Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena Domini finden. Karl Schmidt (Philipp Melanchthon, S. 182) belastet infolge dessen Melanchthon mit schwerem Vorwurf: „Wie wenig“, ruft er aus, „stimmte dies mit dem, was er in Marburg, im Gespräch mit Zwingli, von einem nicht sinnlichen Empfangen geäußert hatte! Mit solchen hyperbolischen Aussprüchen wollte er die Bedenken niederschlagen, die sich ihm unwillkürlich aufdrängten, und die er, aus gewissenhafter Unterwerfung nicht nur unter die Autorität der Bibel, sondern unter die der Kirchenväter, glaubte bekämpfen zu müssen.“ Und Herrlinger sieht darin die äußerste Spitze der Entwickelung Melanchthonscher Anschauung über Christi wahrhaftige Gegenwart im Abendmahl, die er in seiner Darstellung der Theologie Melanchthons (S. 130) jedoch nur in einer Anmerkung zu berühren wagt.

Alle bisher daran geknüpfte Folgerungen und daraus gezogene Schlüsse fallen aber hin, und die ganze Sachlage ändert sich durch den Beweis, den ich nachfolgend liefere, daß der Brief fünf Jahre

früher abgefaßt ist. Nur der Tag, der zwölfte Januar, nicht das Jahr ist in ihm angegeben: 1530 ist eine ganz willkürliche, durch nichts gestützte Annahme, und doch liegt in ihm selbst ein Anhalt für die Bestimmung der Abfassungszeit. Melanchthon schreibt zum Schluß: „Lutherus respondet Carolostadio." Welche Schrift hätte damit 1530 oder später gemeint sein können? Man wird vergebens danach suchen. Aber 1525 trifft es vollkommen zu; ich brauche nur auf Luthers Schreiben an Amsdorff vom 11. Januar 1525 (De Wette II, 612) hinzuweisen, wo er berichtet: „Carolostadio ex parte respondi, iam secunda parte respondeo." Es ist Luthers bekannte zweiteilige Schrift „Wider die himmlischen Propheten" von 1525 hier wie dort gemeint.

Das hierdurch schon gesicherte Ergebnis wird durch Melanchthons Brief an Thomas Blarer vom 23. Januar 1525 (Keim, Schwäbische Reformationsgeschichte, S. 287 f.) bestätigt. Man vergleiche die Sätze hier: „Neque profecto velim unquam *νεωτερίζειν* de re tali sine certa *ἀποκαλύψει*, si a verbo discedendum" und „*Περὶ εὐχαριστίας* non video, cur a verbis scripturae discedam nulla coactus *ἀποκαλύψει* certa", sowie „*Ψυχικὰ* et rationis argumenta infirmiora sunt quam ut conscientiam communiant" mit folgenden in unserm Briefe: „Nisi *ἀποκαλύψει* certiore coactus non discedam a verbis" und „Nec tantum tribuo rationi, ut illius iudicio satis confirmari conscientiam posse sentiam." Die unverkennbaren Gedankenanklänge in beiden deuten auf ihre zeitliche Nähe hin, und wenn man in dem an Blarer noch hinzugefügt findet: „Eadem ad Oecolampadium scripsi", so kann kein Zweifel obwalten, daß dabei Melanchthon eben unsern Brief im Auge hatte, der also am 12. Januar 1525 geschrieben ist.

Melanchthon an Spalatin, den 30. Januar 1523.

Obgleich Spalatin selbst zu dem Autograph des Briefes Melanchthons an ihn Corp. Ref. I, Sp. 541 f. das Jahr „MDXXIII" vermerkt hat, ist von Bretschneider doch der 31. Januar 1522 als Datum angenommen. Einen Grund dafür hat er nicht beigebracht. Daß aber seine Annahme irrig ist, ergiebt der Inhalt.

„Joachimus rediit“, schreibt Melanchthon, „quocum de communibus rebus acturus sum.“ Hier setzt er offenbar Spalatins Bekanntschaft mit den Verhältnissen des Camerarius, der gemeint ist, voraus; aber erst im Spätjahr 1522 hat er ihn davon unterrichtet, s. Corp. Ref. I, Sp. 580. Camerarius hatte über den Quinctilian zu lesen begonnen, war jedoch im Sommer erkrankt, und als er wieder genas, war seine Mutter gestorben und sein Vater rief ihn heim nach Bamberg. Von da war er in den ersten Tagen des Jahres 1523 zurückgekehrt. Inzwischen hatte Philipp Stumpff den Quinctilian übernommen, der aber bereit war, zurückzutreten, sobald es erforderlich schien. Unser Brief ist also 1523 verfaßt, und zwar nach seiner eigenen Angabe am Freitag nach Pauli Bekehrung, d. i. am 30. Januar.

Melanchthon an Spalatin, den 1. Januar 1531.

Melanchthons Brief an Spalatin Corp. Ref. II, Sp. 9 hat Bretschneider aus dem Autograph mitgeteilt, welchem eine alte Hand die Jahrzahl „1531“ zugesetzt hat; er giebt ihn aber unter dem 1. Januar 1530. Zu seiner Annahme hat ihn ohne Zweifel bestimmt, daß Melanchthon von seinem Aufenthalte anno superiore zu Speyer spricht. Gemeint ist seine Anwesenheit daselbst im März und April 1529; sollte er sie zu Anfang des Jahres 1530 schon so kalendarisch genau dem „vorigen Jahre“ zugeschrieben haben? Auch der weitere Inhalt des Briefes spricht dagegen. Die Begebenheiten zu Köln, welche ihm solchen Schrecken einjagen, sind die Vorgänge bei der Wahl Ferdinands, des Bruders Karls V., zum römischen Könige und die etwa daraus sich ergebenden Folgen. Spalatin hatte im Dezember 1530 den Kurprinzen Johann Friedrich von Sachsen dahin begleitet, welcher dort im Namen seines Vaters gegen die Wahl Ferdinands Protest einzulegen hatte. Des friedsamen Melanchthon Beklemmungen sind hiernach erklärlich, und wenn sich mit dem Gedanken an Köln dabei, wie Bretschneider wohl richtig vermutet, die Erinnerung an die Verbrennung von Clarenbach und Flysteden dort am 28. September 1529 verband, so war diese doch auch 1531 noch lebendig genug in ihm, um ihm aufs neue Schauder zu erregen.

Melanchthon an Johann Lang, den 24. Juni 1545.

Wie reichhaltig uns auch für die Geschichte der Reformation die Quellen fließen, so liegen doch zur Aufhellung derselben noch immer der Einzelforschung zu lösende Aufgaben vor. Zum nicht geringen Teil hat dies seinen Grund in der zu vertrauensseligen Übernahme der von den Herausgebern einmal aufgestellten Data. Schon in meiner Erstlingsschrift, „Luthers Antheil an der Augsburgischen Confession" (Berlin 1863), habe ich durch jetzt meistens anerkannte Ergebnisse den Beweis dafür geliefert; weitere Beläge für meine Behauptung biete ich hier in meinen „Bemerkungen zum Briefwechsel der Reformatoren". Daß, wenn man Schriftstücke in eine ganz andere Zeit versetzt, als in die sie gehören, aus ihrer Benutzung grobe geschichtliche Irrtümer hervorgehen müssen, wird niemand verkennen.

Höchst lehrreich ist in dieser Beziehung das Geschick, das einem Briefe Melanchthons an den Erfurter Theologen und Freund Luthers Johann Lang widerfahren ist, welchen Bretschneider im Corp. Ref. I, Sp. 801, Nr. 387 unter dem 24. Juni 1526 mitteilt, aber um volle neunzehn Jahre zu früh. Er scheint nur in dem Cod. Chart. Goth. A. 399, fol. 170a f. erhalten geblieben. Da nun das Corp. Ref. weder an der angeführten Stelle noch in den Korrekturen dazu (III, Sp. 1282) den genauen Text giebt, so lasse ich ihn, zumal fast jeder Satz besprochen werden muß, hier nach dem genannten Codex folgen:

Clarissimo viro eruditione et virtute praestanti
Domino Joanni Lango, Doctori Theologiae, Episcopo
Ecclesiae Erfurdensis, amico suo carissimo.

S. D. Dei beneficio recte iam valet D. Lutherus, postquam aliquot calculos enixus est: sed parturiit fere dies octo magnis cruciatibus. Nunc liberatum et doloribus et calculo spero diu fore incolumem et valetudine meliore.

De Tigurino scripto audi quid iudicarit Elector Marchio [1]):

1) Im Codex steht zwar Marchio Elector, aber durch Ziffern darüber ist obige Wortfolge bezeichnet.

postquam legit ibi coelo inferri omnes Ethnicas virtutes, dixit, nunc se multo magis abhorrere ab omnibus scriptis et opinionibus Tigurinis, postquam videat adeo nihil esse in eis iudicii euangelici, ut ecclesiam electorum sine vocatione et agnitione filii Dei imaginentur. Profecto hoc tetro errore sparso multorum animos a se alienarunt. Ideo non opinor huius libelli magnam autoritatem fore, sed tamen responsurum aliquid esse D. Lutherum arbitror.

De republica nunc quid scribam, nescio. In conventu Imperator Carolus petit, ut nostri promittant, se permissuros Synodo cognitionem, et pollicetur, se perfecturum, ut res iudicentur non per pontificem sed per delectos. Sed nemo his promissis movetur. Spero, Deum defensurum esse suas ecclesias. Oremus autem, ut et gubernet eas et defendat.

Bene vale. Salutem opto D. Sturciadae. Mitto tibi recens aeditam enarrationem Hoseae. Die baptistae collegae nostri. Φ. M.

Seinem Ansatz des Datums gemäß sucht Bretschneider den Inhalt aus den Verhältnissen des Jahres 1526 zu erklären.

Melanchthon sagt: „Dei beneficio recte iam valet D. Lutherus, postquam aliquot calculos enixus est“ etc. Bretschneider merkt an: „Calculo laboravit Lutherus iam mense Mart. 1526“ und verweist dafür auf Luthers Brief an Spalatin vom 27. März 1526 (De Wette III, 98), wie zu dessen Erklärung hinwiederum Seidemann und Enders (s. ihre Bemerkungen zu ihm) sich auf unsern Brief beziehen, daß Luthers Steinleiden damals bis in den Juni hinein gewährt habe. „De Tigurino scripto“, heißt es in unserm Text weiter, „audi quid iudicarit Elector Marchio“, und Bretschneiders Note dazu lautet: „Zwinglii Klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi (1526), nisi est eiusdem commentarius de vera et falsa religione, qui prodiit 1525.“ Der conventus, von dem die Rede ist, kann nun natürlich kein anderer als der Reichstag von Speyer sein, wenn auch das folgende „Imperator Carolus petit, ut nostri promittant, se permissuros Synodo cognitionem“ nicht so recht dazu stimmt. Durch solche ja etwas vag gehaltene Bemerkung läßt

sich der Herausgeber des Corp. Ref. in seiner einmal gefaßten Ansicht von der Abfassungszeit unseres Schreibens um so weniger stören, als das „Mitto tibi recens aeditam enarrationem Hoseae" unbedingt für das Jahr 1526 zu sprechen scheint, sind doch von Walch, Luthers Schriften, Teil VI, S. 16, der Vorrede „In Oseam prophetam annotationes a Martino Luthero Wittenbergae praelectae anno MDXXVI." angeführt und weiterhin in deutscher Übersetzung mitgeteilt.

Es ist sonderbar, wie bei aller zur Feststellung des Datums aufgewandten Mühe Bretschneider den Punkt übersehen hat, von welchem er ausgehen mußte. Setzt man nämlich unser Schreiben in das Jahr 1526, wie reimt sich damit die Erklärung des Marchio Elector in Betreff der Zürcher Schrift: „nunc se multo magis abhorrere ab omnibus scriptis et opinionibus Tigurinis, postquam videat adeo nihil esse in eis iudicii euangelici, ut ecclesiam electorum sine vocatione et agnitione filii Dei imaginentur"? Hatte Kurfürst Joachim I. von Brandenburg, der doch dann gemeint sein müßte, plötzlich evangelische Anwandlungen bekommen? Diese so leicht sich aufdrängende Frage hat meines Wissens niemand bisher aufgeworfen und daher auch das Datum nicht richtig zu bestimmen versucht.

Unter dem Marchio Elector ist notwendig Joachim II. zu verstehen, das Schreiben kann also vor Antritt seiner Regierung nicht verfaßt sein. Die gegen den Schluß erwähnte Erläuterung des Hosea verweist uns nun in das Jahr 1545, wo sie, nach Luthers Vorlesungen von Veit Dietrich herausgegeben, unter dem Titel „In Hoseam prophetam reverendi D. Martini Lutheri enarratio" erschien (vgl. Köstlin, Martin Luther, 3. Aufl. II, 599 und die Anmerkung dazu auf S. 685). Melanchthons Angabe über die Dauer und das Ende der Steinschmerzen Luthers entspricht dann genau dem, was letzterer selbst am 15. Juni 1545 (De Wette V, 742) über ihren Anfang schreibt: „Ego hac tota nocte nihil dormivi neque quievi a doloribus carnificis mei et Satanae mei calculi."

Ist hierdurch schon zur Genüge bewiesen, daß unser Brief vom 24. Juni 1545 sein muß, so hebt Melanchthons Schreiben an

Matthäus Collin vom gleichen Tage (Corp. Ref. V, Sp. 772) jeglichen Zweifel; denn auch hier spricht er von einem conventus, aber mit der näheren Bestimmung qui fuit in urbe Vangionum, und dann fährt er fast mit denselben Worten wie oben fort: „Postulavit Carolus imperator, ut nostri promitterent, se permissuros cognitionem Synodo Tridentinae.“

Nunmehr läßt sich auch das scriptum Tigurinum sicher nachweisen. Nach unserm Briefe muß darin der Gedanke Ausdruck gefunden haben, daß alle heidnischen Tugenden ein Anrecht an den Himmel gewähren, daß der Gemeinde der Auserwählten auch solche angehören können, welche keine Erkenntnis des Sohnes Gottes gehabt haben. Anstoß dazu hatte Zwinglis Christianae fidei expositio gegeben, die erst nach seinem Tode von Bullinger 1536 veröffentlicht worden war. Hier stellt Zwingli dem Könige Franz I. von Frankreich, an den die Schrift gerichtet ist, in Aussicht, daß er im ewigen Leben neben den Frommen des Alten und Neuen Bundes auch tugendhafte Heiden wie Herkules, Theseus, Sokrates, Aristides, Antigonus, Numa, Camillus, Cato, Scipio rc. sehen werde. Dies hatte schon früher Luthers Unwillen erregt, und als er sich nun 1544 veranlaßt fühlte, sein „Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament“ aufzusetzen, rügte er es aufs schärfste. Dadurch gereizt, entgegneten die Zürcher Geistlichen mit Bullingers Feder in gleichem Tone und suchten Zwingli durchaus zu verteidigen, er habe gemeldete Heiden nicht als Heiden, sondern als von Gott begnadete Leute unter die Seligen gezählt. Ihre Antwort veröffentlichten sie lateinisch unter dem Titel „Orthodoxa Tigurinae ecclesiae ministrorum Confessio“, deutsch unter dem Titel „Wahrhafte Bekenntniß der Diener der Kirchen zu Zürich“. Nicht überall fand sie den erwarteten Beifall: Calvin nannte sie nüchtern und knabenhaft; man hätte entweder anders schreiben sollen oder ganz schweigen. Die Zürcher schickten sie Landgraf Philipp von Hessen zu mit der Bitte, daß er sie auch dem Kurfürsten von Sachsen vorlege. Der Kurfürst beauftragte seinen Kanzler Gregor Brück mit der weiteren Verhandlung zur Prüfung der Schrift, und dieser hob in seinem Bericht darüber vom 24. April 1545 (Corp. Ref. V, Sp. 741) hervor, daß

darin ein „beschwerlicher und irriger Artikel“ sei, „da Bullinger sich unterstehe, den Zwingel zu vertheidigen, daß er auch etliche Heiden für selig achte, die von der Verheißung Christi nichts gewußt, viel weniger einigen Glauben auf die Verheißung ergründet“ hätten. Wir dürfen sicher annehmen, daß auch Kurfürst Joachim II. die Schrift zugegangen, und daß eben auf sie jene seine Erklärung sich bezieht, deren Melanchthon in unserm Briefe gedenkt.

2.

Einige Bemerkungen zur wahrhaft geschichtlichen Methode

in der Erforschung des Lebensbildes Christi.

Von

Professor Dr. Paul Schwartzkopff in Wernigerode.

Die Anwendung der geschichtlichen Methode ist auch für die Erforschung des Lebensbildes Jesu Christi unerläßlich. Sie muß aber wahrhaft geschichtlich sein. Und es dünkt mich, als bedächte man nicht immer hinreichend, was das heißt. Hierin scheint mir einer von den Gründen für die Thatsache zu liegen, daß die Theologie in der Darstellung des Lebens Jesu so zwiespältig ist. Der eine malt den Herrn als einen strengen und düstern Johannes den Täufer, der andere als einen ein wenig phantastischen Kronprätendenten, der dritte als einen rationalistischen Tugendlehrer. Und sie alle glauben uns das rechte Bild Jesu zu geben.

Daran dürfte eine gewisse Einseitigkeit des methodischen Gesichtspunktes mit schuld sein, unter welchem man an die Person und das Werk Jesu Christi herantritt. Es ist wohl begreiflich, daß die Stärke durch zu einseitige Betonung zur Schwäche wird. Die Errungenschaft einer geschichtlichen Methode ist mit Recht ein

Gegenstand des Stolzes unseres Jahrhunderts. Wie sollte die Vorliebe für sie ihre Jünger nicht gelegentlich zu einer einseitigen Auffassung und Anwendung verführen! Gerade dadurch wird freilich die Erreichung des ins Auge gefaßten Zieles mehr oder weniger in Frage gestellt. Dennoch wollen wir zufrieden sein, wenn wir den Grund einer falschen Beurteilung des Lebens Jesu teilweise in gewissen Mängeln des wissenschaftlichen Verfahrens zu suchen haben, ohne die Ehrlichkeit und den Glauben der Forscher bezweifeln zu dürfen. Doch ergiebt sich allerdings, daß die erneute ausdrückliche Erwägung der wahrhaft geschichtlichen Methode in ihrer Beziehung auf die Erforschung des Lebensbildes Jesu auch heutzutage keineswegs überflüssig ist.

I. Die richtige Auffassung der Methode.

Alle Sachkundigen sind darin einig, daß ein geschichtlich treues Christusbild allein auf kritisch erprobtem Grunde zu gewinnen ist. Man kann den erreichbar ursprünglichsten Text natürlich nur auf dem bewährten Wege der Textkritik feststellen. Ist dies geschehen, so ist dann der Sinn und Zusammenhang der überlieferten Quellen im einzelnen, und zwar ebenfalls nach erprobten exegetischen Grundsätzen zu ermitteln. Bis hierher sind alle in der Hauptsache einig. Die Schwierigkeiten erheben sich erst, wo es sich um die Beziehungen alles Einzelnen zum Ganzen handelt, um den Weg, auf welchem man, unter Benutzung der durch das Quellenmaterial gelieferten Einzelzüge, ein sachentsprechendes Lebensbild des Herrn herzustellen hat.

Natürlich müssen jene Einzelzüge auf irgendeine Weise geordnet, d. h. zu einer zusammenstimmenden Einheit verarbeitet werden. Und dazu ist eine einigende Grundanschauung nötig, welche als Regel die Art der Ordnung bestimmt. Diese Norm kann und wird verschieden sein, je nach dem Standpunkte des Darstellers und den Voraussetzungen, mit welchen er an seine Aufgabe herantritt. Vorhanden aber ist sie allemal, ob er es weiß oder nicht, und soll es auch sein. Denn auf andere Weise kann überhaupt kein einheitliches Lebensbild zustande kommen. Zwar giebt es Leute, welche zu meinen scheinen, daß sich das Quellenmaterial von selber ordne, ohne daß

ein derartiges vorläufiges Urteil, d. h. „Vorurteil“, die Leitung übernähme. Diese beweisen jedoch nur, daß sie sich über die psychologische Notwendigkeit jenes Verfahrens nicht klar sind. Die „Voraussetzungslosigkeit“ des Standpunkts, von welchem aus man den Stoff zum Zwecke des Lebensbildes ordnet, sichtet, zusammenstellt, ist eine Einbildung.

Die leitende Grundanschauung nun wird dem Gesamteindruck entsprechen, welchen der Ordner, beim Überblick über den Stoff, von der darzustellenden Persönlichkeit gewonnen hat. Es kann demnach jeder Forscher das Lebensbild nur von einem subjektiven Standpunkte aus entwerfen. Aber damit ist doch nicht jedem rein subjektivistischen Gesichtspunkte, jedem irrigen Vorurteil ein Freibrief ausgestellt. Soll das Lebensbild irgend objektiven Wert haben, dann muß der Darsteller mit vollem Bewußtsein dahin streben, sein Subjekt dem Objekt möglichst anzupassen und aus dem Objekte selbst die Maßstäbe der Beurteilung zu entnehmen. Es bedarf daher der intuitive Gesichtspunkt, welcher sich für die Ordnung unwillkürlich einfindet, der ernstesten Prüfung daraufhin, ob er auch der Sache gerecht wird. Die Sache aber ist hier das Lebensbild einer ganz bestimmten Persönlichkeit, eines eigenartigen Charakters. So lange man bei der Oberfläche der Geschichte stehen bleibt, bei Ereignissen und Handlungen, sowie ihren Einwirkungen und Wechselwirkungen nach ihrem rein äußeren Zusammenhang, mag der logische Gesichtspunkt, die verständige Beurteilung genügen. Will man aber die Lebensgeschichte einer Persönlichkeit tiefer ergründen, so kann man das nur, wenn man die Handlungen auch nach ihrem inneren Zusammenhange erkennt. Und der liegt in der Gesinnung und in dem Charakter des Menschen. Um die sittliche Beschaffenheit und den persönlichen Wert der Handlungen zu beurteilen, muß man sie aus ihren Beweggründen ableiten, somit aus dem Charakter des Handelnden zu verstehen suchen. Ja, die Eigenart des gesamten persönlichen Erlebens, des Denkens, Wollens und Handelns, ist nur aus dem Charakter erklärbar. Unter diesem Gesichtspunkte sagt aber anderseits Schillers Wallenstein mit Recht: „Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht, so weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.“

Aber eben darum reichen für das Lebensbild einer Persönlichkeit logische Maßstäbe nicht aus. Denn der Zusammenhang der Handlung mit dem Charakter kann nicht rein logisch, sondern nur psychologisch und der Wert der Handlung nur nach sittlichen Maßstäben und mittelst des sittlichen Gefühls ermessen werden. Wenn man daher das Bild Christi nur mit dem Verstande und nicht zugleich mit Herz und Gemüt zu verstehen sucht, so muß das Ergebnis ein verfehltes sein. Sieht sich doch auch die bloß verständige Betrachtung, da sie die rechten Motive nicht zu ermessen vermag, vielfach genötigt, unrichtige unterzuschieben. Die Logik kann ja nur Möglichkeiten erwägen. Und möglich, das heißt an sich denkbar, ist „alles Mögliche". Und doch: wenn zwei dasselbe thun, ist es nicht dasselbe. Gesinnungen und Beweggründe, die bei dem einen sehr wohl möglich sind, erweisen sich bei gewissenhafter psychologischer Prüfung für einen anderen als direkt der Eigenart seines Charakters widersprechend, daher als faktisch unmöglich. So wird die Beurteilung von Beschaffenheit und Wert einer Handlung vielfach unwahr, ungerecht, unbillig, eine Art wissenschaftlicher Verleumdung. Ein solches Verfahren bedeutet demnach einen schweren Verstoß gegen die wahrhaft geschichtliche Methode der Forschung, weil diese einem Charakterbilde gegenüber nur eine psychologisch-ethische sein kann.

Da diese Methode mithin aus dem Verhältnis von Charakter und Handlung folgt, so teilt der Geschichtsforscher dieselbe in gewissem Maße mit dem dramatischen Dichter. Sofern die Geschichtsforschung die Thaten der Menschen und der Menschheit darstellt, hat sie ja denselben Stoff als das Drama. Auch streben beide nach innerer Wahrheit des Dargestellten. Denn auch der rechte Historiker schaut eben die Handlungen seiner Helden nicht nur äußerlich an, sondern er strebt, gleich dem Dichter, danach, sie aus ihrem Inneren zu begreifen. Doch sucht der Dichter die rein menschliche, der Forscher die individuelle Wahrheit des Wirklichen. Daher hat der Dramatiker eine That, welche aus dem Charakter des Helden gar nicht erklärlich ist, aus seiner Darstellung auszuscheiden oder nach innerer Wahrscheinlichkeit umzugestalten. Kann dagegen der Geschichtsforscher eine ihm überlieferte That durchaus

nicht aus dem Charakter ableiten, dann hat er nicht jenes Recht des Dramatikers, sondern muß sie unaufgeklärt stehen lassen. Indessen wird diese Not den Menschen- und Herzenskenner von lauterem sittlichen Urteil wirklichen Helden der Geschichte gegenüber nicht häufig anfechten. Denn je bedeutender der Charakter ist, aus welchem die Handlungen fließen, desto einheitlicher und desto mehr sich selbst gleich pflegt er zu sein.

Es gilt demnach für den Darsteller eines Lebensbildes, sich von vornherein über die Eigenart des betreffenden Charakters klar zu werden und im Hinblick auf diese die Handlungen und Motive zu beurteilen. Einem Dichter als solchem gegenüber hat er vorwiegend ästhetische, einem Religionsstifter gegenüber sittlich-religiöse Maßstäbe anzuwenden. Welcher Gesichtspunkt somit für die Darstellung des Lebens Christi der vorherrschende sein muß, wird im allgemeinen nicht zweifelhaft sein. Desto schwieriger wird aber gerade bei ihm diese Aufgabe im besonderen. Hat es doch niemals einen reicheren, tieferen, weiteren und eigenartigeren religiösen Genius gegeben als ihn.

Aber damit setzen wir schon etwas voraus, dessen Thatsächlichkeit erst noch zu erweisen ist. Denn es fragt sich eben, wie der Darsteller des Lebensbildes Christi zu der rechten Erkenntnis seiner sittlich-religiösen Eigenart gelangen soll, und dies führt uns weiter zur Erwägung der richtigen Anwendung der wahrhaft geschichtlichen Methode auf Christum.

II. Die richtige Anwendung der Methode.

Die richtige Anwendung der wahrhaft geschichtlichen Methode auf den Herrn, zu dem Zwecke, ein sachgemäßes Lebensbild von ihm zu geben, kann in nichts anderem bestehen, als daß man in concreto das gereinigte Quellenmaterial eben von demjenigen Gesichtspunkte aus ordnet, welcher der sittlich-religiösen Eigenart Christi entspricht. Da das Einzelne nur aus dem Ganzen und die Nebenzüge dementsprechend nur aus den Hauptzügen, so weit das überhaupt möglich ist, begriffen werden können und nicht umgekehrt, so muß man der Wahrheit der Sache gemäß nicht die Nebenzüge in den Vordergrund stellen und die Hauptzüge zurückdrängen, sondern

umgekehrt diese in das hellste Licht setzen, um in diesem Lichte dann auch die dunkleren, zweifelhafteren Eigenschaften des Charakters verstehen zu können. Es ist keineswegs die Meinung, als wenn nicht alle Züge des Lebens- und Charakterbildes, auch die kleinsten und und nebensächlichsten, schließlich mit verwertet werden müßten. Daß dies zu geschehen hat, ist vielmehr selbstverständlich. Aber zuletzt müssen doch alle Einzelzüge in die Einheit des Charakters zusammengehen. Daher dürfen wir das Gesamtbild nicht nach Maßgabe prinziplos ausgewählter Teileigenschaften formen. Denn diese können leicht die jede Persönlichkeit beherrschende Charaktereinheit nicht zum Ausdruck bringen. Schiebt man sie demnach trotzdem in den Mittelpunkt, so wird dadurch fast notwendig eine Verzerrung des Gesamtbildes verursacht. Nicht unwesentliche oder wohl gar zweifelhafte, vielmehr nur wesentliche Züge dürfen den Maßstab der Ordnung für das Zusammenschauen alles Einzelnen abgeben.

Dieses Verfahren wird durch das Gesetz der Einheit des Charakters gefordert. Denn wir haben es ja bei dem Lebensbilde eines bedeutenden Mannes nicht mit einer Abstraktion zu thun, welche sich aus dem rein mechanischen Zusammentragen der einzelnen Merkmale und Eigenschaften summieren ließe, sondern mit einem lebendigen Menschen, der seine charaktervolle Eigenart allen wichtigen Einzelzügen aufzuprägen pflegt. Wie muß das erst bei einer Persönlichkeit wie Christus der Fall sein, welche schon auf den ersten Blick unweigerlich den Eindruck einer so wunderbaren Einheitlichkeit und Geschlossenheit macht!

Wohl ist ein vollständiges Bild erst durch Zusammenfassung aller Einzelzüge zu ermöglichen. Aber die richtige Auffassung des Bildes hängt von der richtigen Wahl des Gesichtspunktes ab, welchem alles Einzelne unterstellt wird. Gewiß kann das Bild des Gesamtcharakters erst auf Grund einzelner Züge gewonnen werden. Aber nicht auf Grund beliebiger, sondern charakteristischer Züge, die einen fruchtbaren Schluß auf den Grund der Gesinnung und des Charakters gestatten.

Veranschaulichen wir die Notwendigkeit des angegebenen Verfahrens durch ein abschreckendes Beispiel der Vernachlässigung desselben aus neuster Zeit. Janssen hat es verstanden, durch willkür-

liche Zusammenstellung des geschichtlichen Stoffes aus Luthers Leben ein Bild zu schaffen, das einem Zerrbilde gleichkommt. Er hat eben, unter dem Drucke unüberwindlicher Vorurteile, einen verkehrten leitenden Gesichtspunkt für das Zusammenordnen der einzelnen Züge gewählt und die letzteren infolge dessen in schiefer Weise kombiniert. So wurden gewisse Farben und Formen des Bildes hier übermäßig betont und hervorgehoben, dort nur blaß skizziert und in den Hintergrund gedrängt. Nebenlinien wurden Hauptlinien, und Hauptlinien wurden fast unsichtbar. Und dies alles wohl ohne bewußte Absicht der Verleumdung, infolge der Vernachlässigung der wahrhaft geschichtlichen Methode.

Will man dergleichen in Bezug auf das Lebensbild Jesu vermeiden, so gilt es jene teilweise deutlich hervorspringenden, teilweise aber auch versteckteren Züge zu beachten, in welchen sich die große Grundrichtung des Charakters zeigt. Nun giebt es in jeder eigenartigen Persönlichkeit Gefühle, Gedanken und Thaten, welche unanfechtbar den ganzen Menschen charakterisieren. Sofern sich aus solchen unangreifbaren Punkten Konsequenzen für den Gesamtcharakter ergeben, sind sie als maßgebliche Gesichtspunkte für die Beurteilung anderer, vor allem schon an sich zweifelhafter Einzelzüge zu verwerten. Denn wirkliche Widersprüche gegen die grundlegende Eigenart einer Persönlichkeit, zumal einer so einheitlich geschlossenen wie Christus, kann es nicht geben.

Dergleichen charakterisierende Züge sind demnach in möglichster Anzahl zusammenzustellen, und so ist von vornherein eine Skizze, ein Grundriß des Gesamtcharakters zu entwerfen. Dies darf natürlich nur an der Hand von Stellen geschehen, deren Echtheit vernünftigerweise von jedem Sachkenner zugestanden wird. Eine derartige Zumutung setzt zwar gewissenhafte Prüfung voraus, verlangt aber nichts Unmögliches.

Dergleichen Stellen, welche charakterisierende Thaten und Worte einer Persönlichkeit von ausgeprägter Eigenart enthalten, pflegen schon als ungesuchter Ausdruck derselben den Stempel des Unanfechtbaren an sich zu tragen. Sie beweisen sich meist selbst durch das Paradoxe, ja Anstößige ihres Inhaltes und ähnliche Merkmale. Gerade für die Persönlichkeit Christi giebt es nun

derartige Stellen in durchaus hinreichender Anzahl, um daraus alle wichtigsten Grundzüge seines Charakters von vornherein skizzieren zu können. Dieses „Modell“ hat alsdann das Vorbild für den weiteren Entwurf des ausgeführteren vollständigen Lebensbildes Christi abzugeben. Daran sind die einstweilen noch nicht berücksichtigten einzelnen Worte und Werke zu halten. Hiernach sind ihr Sinn und ihre Motive, zumal sofern dieselben zweifelhaft sein sollten, in erster Linie zu deuten. Widersprechen sie in unvereinbarer Weise dem in seinen Grundzügen festgestellten Gesamtcharakter, so erweisen sie sich damit als innerlich unwahr. Lassen sie dagegen eine erträgliche Auffassung zu, so sind sie in einem Sinne zu deuten, welcher sich mit dem angegebenen Richtmaß in Einklang bringen läßt. Sind sie wiederum gegen das Modell indifferent, dann liegt, ohne weiteres, kein Grund vor, ihre Geschichtlichkeit anzuzweifeln. Sie sind dann, wenn auch nicht als charakteristische, so doch als Nebenzüge des Gesamtbildes mit zu verwenden. Denn wie jene sonstigen sekundären Stellen auch aufzufassen seien, so ist es doch undenkbar, daß die Deutung der in ihnen ausgedrückten Nebenzüge die aus jenen Grundstellen unzweifelhaft gewonnenen Thatsachen sollten aufheben können. Es wäre eine umgekehrte Welt, oder doch eine solche, welcher das Leben entflohen wäre, wo nicht mehr die Form den Stoff, sondern der Stoff die Form beherrscht. Bei einer lebendigen sittlichen Persönlichkeit kann nur der Charakter der Realgrund aller einzelnen Handlungen sein.

Machen wir nun die Probe auf diese Grundsätze, indem wir durch Zusammenstellung einiger wesentlicher Grundzüge eine kleine Skizze des Charakterbildes Jesu entwerfen und an diesen als Maßstab dann andere zweifelhaftere Züge in ihrem Wert und ihrer Bedeutung zu ermessen, letztere durch erstere zu deuten suchen.

Kein Vorurteilsloser wird die Echtheit des wesentlichen Gehaltes der Abendmahlsworte Jesu in Abrede stellen. Danach hat also der Herr sein Blut als „Blut des Bundes“ für viele vergießen, sein Leben als Lösegeld für viele dahingeben wollen (Mark. 14, 24; vgl. 10, 45). Man bedenke, was das heißen will! Er hat sich die Stiftung eines (neuen) Bundes zwischen

Gott und Menschen zugesprochen! So will er sich auch dereinst vor seinem himmlischen Vater zu denen bekennen, die sich hier zu ihm bekannt haben, und diejenigen verleugnen, die ihn hier verleugnet haben. (Matth. 10, 32 f. Mark. 8, 38.) Er beansprucht demnach die Rolle eines Sachwalters im jüngsten Gerichte. Noch mehr. Er will als der „Menschensohn" vom Himmel her im Angesichte seiner Feinde zur Vollendung seines Reiches wiederkommen. (Mark. 14, 62 Par.) Er weiß sich mithin selbst als unmittelbaren Bringer jenes Reiches und Vollzieher des endgültigen göttlichen Gerichtes.

Diese Stellen können schon wegen des Anstößigen, das sie an sich haben, ihrem Hauptgehalte nach nicht erfunden sein. Sind aber auch nur sie sicher, so tritt uns schon hieraus ein Selbstbewußtsein erhabenster Art wie in Lapidarzügen entgegen. Dazu nehme man nun einige Worte hinzu, die ebenso wenig zu erfinden waren, wie: „Wenn jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern, ferner aber auch sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein." (Luk. 14, 26.) Die Gemeinschaft mit Christo ist also höher zu stellen als die mit den nächsten Blutsverwandten. In ihr liegt für die Menschen ein Gut, welches jedes irdische Gut überragt. Er weiß sich als einzigartigen Mittler der Gottesgemeinschaft. Oder der andere Spruch: „Wahrlich ich sage euch: niemand ist, der Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker um meinetwillen und um des Evangeliums willen verlassen hat, der nicht hundertfältig jetzt in diesem Leben Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker . . . und in dem kommenden Äon ewiges Leben empfangen wird." (Mark. 10, 29 f.) Also: Der einstige Empfang des ewigen Lebens hängt von dem Verhältnis der Menschen zu ihm, Jesu Christo, ab. Eine Selbstbeurteilung, in welcher er sich in Bezug auf den Heilsrat wieder ohne weiteres Gotte selbst gleichsetzt.

Wie sollte uns danach noch jenes „Ich aber sage euch" der Bergpredigt wundern, womit er sein eigenes Urteil in Betreff des im Gesetze ausgedrückten Willens seines Vaters nicht nur über die

Satzungen der Alten, sondern thatsächlich über Moses selber stellt. (Vgl. hiermit noch Matth. 12, 6. 41. 42; 19, 8 ff.; 15, 11.)

So viel bleibt gemäß den angeführten Stellen unerschütterlich bestehen: Christus hat sich mit der Vollmacht Gottes ausgestattet gewußt, das Heil zu bringen, und betrachtet sich daher folgerichtig zugleich nicht nur als Maßstab und Anwalt, sondern als Mittler auch des göttlichen Gerichtes. Dieses Heilandsbewußtsein wird z. B. auch durch jenen Anspruch bestätigt, welcher den Schriftgelehrten als Gotteslästerung erschien, daß er Sünde vergeben darf an Gottes Statt (Matth. 9, 6).

Was soll man endlich dazu sagen, daß er als der erste es hat wagen dürfen, den allmächtigen Gott persönlich als seinen Vater anzusehen und zwar in dem Sinne, daß er damit das Grundverhältnis zwischen ihm und Gott hat ausdrücken wollen. Schon diese eine, von niemandem geleugnete Thatsache für sich beweist, daß wir in Christo ein unerhörtes und unvergleichliches Bewußtsein der Gottinnigkeit finden. Ein Sohnesbewußtsein, welches, als beherrschender Mittelpunkt all seines Lebens und Strebens, Dichtens und Trachtens, eben die notwendige Voraussetzung für jene andere bereits erbrachte Thatsache darstellt, daß er sich als Vermittler des Heils für seine Brüder ansah. Dieses Kindesbewußtsein ist für die Menschheit das Prinzip ihrer völligen Erneuerung geworden.

Sodann aber wird niemand leugnen können, daß dieser religiösen Einzigartigkeit die sittliche in wunderbarster Harmonie entsprochen hat. Voll innigsten Mitleids nimmt er sich der Armen und Kranken an. Und derselbe, der in heiligem Ernste die kleinste Sünde verdammt und die geheimsten Gedanken richtet (Matth. 5, 21 ff. 28), verkehrt ohne Rücksicht auf Verachtung und Spott der Pharisäer am liebsten mit Zöllnern und Sündern. Bedurften diese doch seiner Hilfe in sittlicher und religiöser Hinsicht am meisten (Matth. 9, 10 ff.). Und nachdem er, sanftmütig, demütig und voll unendlicher Menschenliebe sein Leben im Dienste seiner Brüder aufgezehrt, opfert er es, getreu seinem Heilandsberuf, für seine Feinde betend, am Kreuze.

Sehen wir angesichts solcher Thatsachen noch von allem andern ab, so gewahren wir in Christo eine Kraft der Gottinnigkeit und

eine Größe der Menschenliebe, die ihren göttlichen Adel an der Stirne trägt. Und nun beherzige man dabei jene andere, sein inneres Leben charakterisierende Eigenschaft zartester Gewissenhaftigkeit und lauterster Wahrhaftigkeit. Dann sehen wir uns zu der Anerkennung gezwungen, daß wir es mit der religiösen Stellung des Mittlers zwischen Gott und Menschen, die er sich selbst zugesprochen hat, ernst zu nehmen haben. Wie könnten wir eine solche Persönlichkeit der Anmaßung einer Stellung verdächtigen, die ihm im Grunde nicht oder nicht in dem Maße zukam! Einen sündigen Menschen, der sich, wenn auch noch so tugendhaft, zum Mittler des göttlichen Heilsrates macht, kann kein Vernünftiger von wahnwitziger Selbstüberhebung und Gotteslästerung freisprechen. Das bedeutet aber gegenüber seiner bewährten heiligen Gesinnung eine seelische Unmöglichkeit. Kein für Wahrheit Empfänglicher, der die einheitliche Geschlossenheit des Charakters Jesu Christi beherzigt, wird ihm derartiges zuschreiben können. Hätte doch auch eine solche überstiegene Selbstschätzung, zumal sie den Hintergrund seines ganzen Lebens bildet, sein Sohnes- und Heilandsbewußtsein aufheben müssen. Denn nur die reines Herzens sind, können Gott schauen. Und wer hat ihn tiefer erschaut als der Herr?

So kommen wir als ehrliche Forscher nicht um die Anerkennung einer sittlich-religiösen Vollkommenheit Jesu Christi herum, die einzuschränken die innere Wahrheit eines solchen Charakters schon aus rein psychologischen Gründen verbietet.

Ich habe soeben an der Hand einiger weniger, aber charakteristischer, kritisch gesicherter Stellen die wichtigsten Züge des Charakterbildes Jesu Christi zu einem kleinen Modell zusammengestellt, um an diesem Beispiel unmittelbar empfinden zu lassen, wie die rechte Schätzung des Charakters Jesu für den Unbefangenen unschwer zu gewinnen ist. Will man nun ein vollständiges Lebensbild des Herrn erreichen (soweit dies die Lückenhaftigkeit unserer Quellen überhaupt zuläßt), so ist dessen Zuverlässigkeit nur zu verbürgen, wenn man jeden weiteren Zug auf seinen Einklang mit einem solchen Modell prüft und danach deutet. Dieser Gesichtspunkt ergab sich, wie wir sahen, aus der Natur der Sache, aus den Gesetzen der Psychologie und Ethik. Läßt man ihn außer

acht, dann ist ein objektives Lebensbild, dessen Sinn und Bedeutung nur auf dem recht gewürdigten Charakter ruhen kann, nicht mehr zu erwarten.

Zu welcher Verzerrung des Bildes Jesu aber ein subjektivistischer Gesichtspunkt der Beurteilung seines Charakters führen muß, zeigt uns bereits seine eigene Zeit.

Johannes der Täufer hatte sich in die Wüste zurückgezogen und dort von Heuschrecken und wildem Honig gelebt. Nicht so Jesus. Er verkehrte mitten unter dem Volke und nahm wiederholt die Einladung zu den Mahlzeiten auch reicherer Leute, ja selbst der Zöllner und Sünder an.

Was entwarfen da die Gegner für Lebensbilder von beiden? Den Täufer erklärten sie für besessen, den Herrn aber für einen Fresser und Weinsäufer, der Zöllner und Sünder Geselle. (Matth. 11, 18 f.) Wie deutlich tritt hier der Grund jenes verkehrten Urteils hervor! Dem verzerrten Bilde liegen zwar die richtigen Bestandteile zu Grunde, aber schief zusammengesetzt und falsch beleuchtet. Das eine wird zu stark hervorgehoben, das andere außer acht gelassen.

Das Essen und Trinken an reicheren Tischen bewies an sich nur, daß Jesus kein Asket war und auch die sinnlichen Güter nach ihrem Werte zu schätzen wußte. Die Gegner aber rücken es in den Mittelpunkt und machen es zu einem charakterisierenden Merkmal für Christus. So wird er ihnen zum Schlemmer. Andrerseits war sein Verkehr mit den Sündern in das Licht seines Gesamtcharakters zu stellen und dem entsprechend aus seiner barmherzigen Sünderliebe zu erklären. Da sie aber diesen Grundzug seines Wesens verkannten, so schoben sie dem Herrn dafür den falschen Beweggrund sittenloser Neigungen unter.

Dem Ähnliches geschieht dem Heiland noch heute. Und zwar teilweise deswegen, weil man die angeführten Grundsätze einer wahrhaft geschichtlichen Methode nicht hinreichend beherzigt. Einige Andeutungen müssen hier genügen. Seine Zeitgenossen machten, wie wir soeben sahen, Jesum zum Fresser und Weinsäufer; heutzutage sieht man teilweise umgekehrt einen Asketen in ihm. Von diesem Extrem sollte nun schon der entgegengesetzte Vorwurf jener

Leute zurückhalten. Denn aus ihm geht wenigstens so viel hervor, daß Jesus kein Verächter berechtigter irdischer Genüsse gewesen sein kann. Welcher Gegensatz eben zwischen dem fastenden Täufer mit seinen Jüngern und dem „Bräutigam", dem Bringer der Freudenbotschaft, dessen „Hochzeitleute" in seiner Gegenwart und Gemeinschaft unmöglich fasten können! (Mark. 8, 18 f. Matth. 11, 5.) Hätte er grundsätzlich die Freuden der Erde verachtet, er würde nicht darauf bedacht gewesen sein, Hochzeits- und Freudentage weniger wohlhabender Freunde durch reichliche Spendung irdischer Güter, so, nach dem Ev. Johannis durch die Schenkung von sechs Krügen Weins, zu schmücken (Kap. 2). Er würde nicht mit solcher Vorliebe das altprophetische Bild der Mahlzeit für den Ausdruck der höchsten himmlischen Genüsse verwendet haben. Er würde sich nicht im Angesicht seines Todes darauf gefreut haben, inmitten seiner Jünger den Wein neu zu trinken und das Brot neu zu essen, wenn das Vollendungsreich eintrete. (Luk. 22, 14 ff.) Er würde schwerlich das Vergießen des Weines zum heiligen Sinnbild seines für die Sühne der Menschheit zu vergießenden Blutes gemacht haben.

Aber er wußte eben, daß überhaupt nichts von dem, was in den Mund hineingeht, den Menschen gemein macht. (Matth. 15, 11.) Wie hätte er da gottgegebene Genüsse verachten sollen!

Aber man erweitert jene vermeintlich asketische Seite Jesu sogar zur Unterschätzung des gesamten irdischen Lebens. Er verlangt von seinen Jüngern, daß sie alles verlassen sollen, um ihm nachzufolgen. Wer nicht Vater und Mutter, dazu sein eigenes Leben hasse, könne nicht sein Jünger sein. Er mahnt, man solle sich nicht vergängliche, sondern nur unvergängliche Schätze sammeln (Matth. 6, 19 f.). Er spricht das kräftige Wort, es sei leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme. (Matth. 19, 24.) Er wagt sogar die paradoxe Äußerung, es gebe Leute, die um des Himmelreichs willen Eunuchen geworden seien (19, 12).

Daraus schließt man nun, Jesus habe eine düstere Lebensanschauung gehabt, welche den irdischen Beruf, die Ehe, die Erwerbung zeitlicher Güter, überhaupt den Genuß des Lebens, ange-

sichts der nahen Vollendung des Gottesreiches, nicht hinreichend würdige. Wie sehr verkennt man dabei aber den großen Blick Christi, wie sehr die Grundeigenschaft seiner Innerlichkeit! Eben deswegen, weil es ihm nur auf die Gesinnung ankommt, weiß er, daß alles äußere Thun und Unterlassen an sich gar keinen Wertunterschied Gott gegenüber schafft. Jene Innerlichkeit hindert ihn zwar vor Überschätzung irdischer Güter und lehrt ihn, daß, falls der Verlust der himmlischen droht, die irdischen ohne Schwanken preiszugeben sind. (Matth. 16, 24—26.) Sie verhindert aber zugleich die enge Einseitigkeit der Weltanschauung, macht sie vielmehr weit und tief. Kann doch erst die rechte Stellung zu Gott auch die rechte Stellung zur Welt schaffen! Ist doch die Religion zuletzt der Realgrund der Sittlichkeit! Wie sollte der lautere Quell tiefster Religion die sittliche Wertung der irdischen Güter verfehlt haben! Daß er dies nicht gethan hat, tritt denn auch, wie wir sahen, aus hinreichend deutlichen Stellen hervor. Diese werden aber eben deswegen nicht genügend in Anschlag gebracht, weil die Beurteilung durch jenen kleinlichen Gesichtspunkt befangen geworden ist.

Man kann eben jede einzelne That Jesu nur richtig auffassen, falls man auf Grund feststehender charakteristischer Züge den Gesamtcharakter richtig hat verstehen lernen. Weil dieser vielfach nicht hinreichend gewürdigt und als Prüfstein angelegt wird, schiebt man so mancher Äußerung oder That Christi völlig falsche Beweggründe, einen gänzlich verkehrten Sinn unter.

Wie will man denn z. B. den Sinn der Tempelreinigung sachgemäß beurteilen, als durch Vergleichung dieser That mit dem Gesamtcharakter? Jenachdem man diesen auffaßt, wird man hier entweder einen Akt zorniger Willkür finden oder einen Anschauungsunterricht, welchen Jesus dem Volke über seine prophetischen oder vielmehr messianischen Rechte giebt. Wie kann man darin aber einen Ausbruch sündigen Zornes sehen, wenn man die göttliche Sanftmut, Demut und Friedfertigkeit seines reinen Gemütes zu würdigen weiß!

Oder wählen wir ein anderes Beispiel! Bei einem anderen Menschen möchte es vielleicht angehen, daß er sich, noch am Ende

seiner Berufswirksamkeit, über die Grundaufgabe seines Lebens nicht klar sei. Aber auch bei Christus? Bei einem so mit sich und seinem Gott einigen Charakter? Sollte es bei diesem wirklich in den Bereich der Möglichkeit gehören, daß er, nachdem er sich bis dahin bloß als Propheten gewußt, im letzten Moment plötzlich, in einem gewissen Selbstwiderspruch, zum Messias überspringt und schließlich doch noch sich selbst wiederfindet und ins Prophetentum zurückfällt?

An sich ist es ferner nicht undenkbar, daß sich jemand durch das Vorurteil des Volkes eine Rolle aufdrängen läßt. Bei dem aber, in dessen Herzen und Munde kein Betrug zu finden ist, wäre die Annahme derartiger Selbsttäuschungen ein psychologischer Unsinn.

Wenn man wiederum die Jesum charakterisierende unbedingte Aufrichtigkeit erkennt, wird man zugestehen müssen, daß er seine Jünger bei der Meinung, daß es eine Besessenheit durch persönliche Dämonen gebe, stetig nur belassen konnte, wenn er selbst diese Anschauung teilte. Wenn man die alle umfassende Barmherzigkeit seines gottinnigen Herzens erwägt, wird man ihm nicht zuschreiben können, daß er in Bezug auf das Heil partikularistische Anschauungen gehegt habe. Erlebt er doch die grenzenlose, nur durch das sittliche Widerstreben eingeengte, Menschenliebe seines himmlischen Vaters in sich selber.

Wenn man seine zarte Gewissenhaftigkeit bedenkt, wird man nicht wähnen können, er habe sich für den Heiland der Sünder und Richter der Welt an Gottes Statt halten können, falls er sich nur im geringsten von der Sünde berührt gewußt hätte.

Und aus diesem hier nur flüchtig zu streifenden Punkte ergiebt sich endlich die notwendige Zielrichtung einer wahrhaft geschichtlichen Methode in der Beurteilung des Lebens und Charakters Jesu. Eine rechte Würdigung desselben kann nur zur Erkenntnis seiner uneingeschränkten sittlichen Vollkommenheit führen, die man als „Sündlosigkeit" bezeichnen mag.

Die sittliche Idealität ist die Eigenart jenes Gesamtcharakters. So muß sie auch notwendig den zuletzt entscheidenden Maßstab für alle einzelnen Züge seines inneren Lebens bilden. Sonst werden

wir demjenigen nicht gerecht, in welchem die Tugend selbst Person geworden ist.

Wenn nun die Leugnung, Anzweiflung oder Einschränkung seiner sittlichen Vollkommenheit auch nicht allein aus Mangel an Glauben hervorgehen mag, so folgt sie doch sicherlich aus einer falschen Abschätzung des Charakters Christi. Und es ist eine verkehrte Methode, nicht eher den dem Charakter Christi eigenartigen Maßstab sittlicher Vollkommenheit anlegen zu wollen, bis man, von den gesamten ununterschiedlichen Einzelheiten ausgehend, kritisch festgestellt habe, daß auch kein einzelner Zug dieser Grundeigenschaft widerspreche. Da wird man freilich vergeblich warten, weil auf solchem Wege das Ziel überhaupt nicht zu erreichen ist. Dies ahnt denn auch mancher und läßt deshalb die Frage der absoluten sittlichen Vollkommenheit Christi lieber unentschieden. Man sollte aber überhaupt nicht beliebige Einzelzüge ohne weiteres zum Gesamtcharakter summieren wollen. Denn sie selbst können die rechte Deutung nur im Lichte dieses Charakters finden, dessen Grundzüge an der Hand unangezweifelter Stellen festzustellen sind [1]).

Es konnte hier selbstverständlich nicht meine Absicht sein, jede schiefe Auffassung des Lebensbildes Christi auf den möglicherweise in ihr steckenden methodischen Fehler zurückzuführen. Es mußte genügen, einige hierher gehörige Anschauungen aus neuerer Zeit als Beispiele anzudeuten. Ich habe es ausdrücklich vermieden, die Namen ihrer Vertreter, die ohnehin jedem Theologen bekannt sind, anzuführen, da ich es hier nicht auf eine Polemik gegen einzelne, sondern auf eine grundsätzliche Beleuchtung gewisser verkehrter Gesichtspunkte abgesehen habe. Auch können diese kurzen Bemerkungen nicht ausreichen, um jene Einseitigkeiten zu widerlegen. Es galt hier nur, den Unbefangenen die Richtlinie anzugeben, in welcher der sachentsprechende Ausgangspunkt für eine wahrhaft geschichtliche Beurteilung des Lebens Jesu zu finden ist.

---

1) Erkennen wir jedoch Jesu sittliche Vollkommenheit an, so ist damit zugleich die Vollkommenheit seines sittlichen Gefühls gegeben. Und sofern er in diesem das Organ für die Heilsoffenbarung Gottes an ihn und in ihm besaß, ist auf diesem Wege auch ihr gesamter Gehalt in seiner Unfehlbarkeit verbürgt. Dies ist indessen hier nicht weiter auszuführen.

III. Die individuelle Bedingung für die richtige Anwendung der Methode.

Man soll sich also nicht erkühnen, Jesu Worte und Werke beurteilen und deuten zu wollen, ohne zuvor in seine sittlich-religiöse Eigenart eingedrungen zu sein. Und dies mag man auf dem angegebenen Wege versuchen, welcher die subjektivistische Willkür der Auffassung fernzuhalten geeignet ist. Aber auch hier macht die Methode allein nicht selig. Es kann Hindernisse geben, welche in der einzelnen Persönlichkeit des Forschers liegen, und die, trotz klaren Bewußtseins der richtigen Methode, das Ziel nicht erreichen lassen. Die persönliche Bedingung für die richtige Anwendung der wahrhaft geschichtlichen Methode besteht nämlich in der Kongenialität des Darstellers mit der Eigenart der darzustellenden Persönlichkeit. Denn die Voraussetznng für eine richtige Auswahl der charakterisierenden Eigenschaften und für ihr Zusammenschauen zum Charakterbild ist die Menschenkenntnis. Und zwar nicht nur Menschenkenntnis im allgemeinen, sondern eine Art intuitiver Erkenntnis des Kernes der darzustellenden Persönlichkeit insbesondere. Und eben diese Fähigkeit hat eine gewisse Gleichartigkeit des inneren Lebens auf beiden Seiten, d. h. „Kongenialität" zur Voraussetzung. Der Darsteller muß mit dem Darzustellenden mitempfinden, sich in ihn hineinversetzen können. Sein innerstes Leben und Streben, Dichten und Trachten muß ihm verwandt, sympathisch sein. Wer nicht selbst Ähnliches erlebt, versteht fremde Erlebnisse nicht. Dies gilt zumal im vollen Sinne von dem inneren Leben. Der Mangel an Sympathie ist daher der Grund der meisten ungerechten Urteile über Persönlichkeiten. So weit diese nicht vorhanden ist, ist es nicht möglich, Äußerungen und Handlungen auch nur annähernd richtig und gerecht aus der Eigentümlichkeit des Charakters zu motivieren. So kann nur ein für Dichtung empfängliches Gemüt eine Dichterpersönlichkeit und ein Dichterleben, auf Grund eigener, irgendwie analoger Erfahrung, wahr, treffend und lebensvoll darstellen. Wie sollte man sonst den tiefsten Trieben und Regungen des dichterischen Genius nachzugehen und daraus seine Werke zu würdigen vermögen?

Einzig derjenige, welcher Verständnis für die Wissenschaft hat,

ist imstande, das Lebensbild eines Mannes der Wissenschaft aus seinen letzten Gründen darzustellen. So vermag denn auch nur, wer religiöses Feingefühl in höherem Maße besitzt, eine religiöse Persönlichkeit aus ihren Lebenstiefen zu verstehen.

Da ferner das Religiöse aufs engste mit dem Sittlichen zusammenhängt, so kann nur der sittlich edelstrebende und feinfühlende Mensch einen religiösen Helden mit Sympathie, daher auch mit gerechtem Verständnis auffassen. Nur die reines Herzens sind, können Gott, auch das Göttliche in Christo, schauen [1]).

Der Darsteller eines Lebensbildes Jesu muß die Wahrhaftigkeit, Keuschheit, Selbstlosigkeit, Liebesfülle, Gottinnigkeit Jesu Christi, wenigstens dem innersten Streben nach, aus eigener Erfahrung kennen und lieben, um sie an einem anderen zu würdigen. „Gott wird nur so weit erkannt, als er geliebt wird." (Bernhard v. Clairvaux.) So ist denn nicht jeder, auch nicht jeder Theologe imstande, ein wahrheitsgetreues Lebens- und Charakterbild dessen zu entwerfen, welcher der sittlich-religiöse Genius im höchsten Sinne war.

Ja wir dürfen noch mehr sagen. Da die Sachlichkeit und Vollkommenheit der Anwendung der wahrhaft geschichtlichen Methode durch die Kongenialität des Forschers mit der darzustellenden Person, dessen Charakter, Gesinnung und Handlungen bedingt ist, so kann nur der vom Geiste Gottes Berührte das Charakter- und Lebensbild dessen richtig darstellen, in welchem der Geist Gottes selber Fleisch geworden ist. Es ist derselbe Geist, von welchem die Apostel und neutestamentlichen Schriftsteller erfüllt sein mußten, um das Charakterbild Jesu wahrheitsgetreu auffassen bezw. überliefern zu können. Mithin ist für uns, die wir des göttlichen Geistes so sehr ermangeln, nur eine auf alle Fälle dürftige Wiedergabe und Wertung dieses Lebensbildes möglich. Doch wird, soweit die innere Kongenialität vorhanden ist, die brennende Liebe zu

1) Das Göttliche ist freilich nicht in irgendwelchen rein menschlichen Vorstellungen, Anschauungen und Denkformen Jesu zu suchen, sondern in der Tiefe seines Herzens und Gewissens, daher unmittelbar auch nur an solchen Äußerungen zu erkennen, in welchen das innere Leben mit Gott sich unverkennbaren Ausdruck schafft.

dem Herrn und aufrichtiger Sinn wenigstens vor gröberen Fehlern des Gesamturteils zu schützen vermögen und so die Objektivität der Darstellung einigermaßen gesichert.

Die rechte Stimmung, in welcher der Darsteller dieses heiligen Lebensbildes an seine schwierige und verantwortungsvolle Aufgabe herantritt, ist demnach das „Gebet ohne Unterlaß“. Dies ist die notwendige Voraussetzung für das richtige Verständnis des großen Fürbitters der Menschheit, dessen Leben ein einziges Gebet zu Gott war, und dessen gesamte Offenbarung durch das Gebet vermittelt wurde.

In der Intuition, mittelst deren der Geist den Geist unmittelbar spürt und würdigt, bethätigt sich mithin das kongeniale Gefühl, und zwar im Verhältnis zu Christo vor allem das sittlich-religiöse Gefühl der Persönlichkeit. Unter solchen Umständen ist es wohl begreiflich, wie z. B. ein Jude, ein Mohammedaner oder Buddhist, aber auch ein scharfsinniger atheistischer oder pantheistischer Philosoph völlig außer stande sein müssen, ein wahrheitsgetreues Bild Christi zu liefern, und wenn sie die Quellen auch noch so gründlich studiert hätten. Denn hier gilt das Wort: Gleiches (d. h. Ähnliches) wird nur von Gleichem erkannt.

Rückblick.

Wenn wir zurückblicken, so erklären sich also die falschen Darstellungen des Lebensbildes Christi, falls wir die richtige Textkritik und äußere Exegese voraussetzen, vornehmlich aus zwei Gründen. Sie können aus der Vernachlässigung des methodischen Grundsatzes hervorgehen, nach welchem die einzelnen, zumal zweifelhafteren, Züge des Lebens Jesu, wenn überhaupt, nur am Maßstab seines Gesamtcharakters richtig zu ermessen sind. Die verkehrte Auffassung kann jedoch auch einen persönlichen Grund darin haben, daß es dem Darsteller an der erforderlichen, hier in erster Linie sittlich-religiösen, Wahlverwandtschaft mit dem Genius Christi gebricht. Häufig wird aber auch aus dem zweiten Fehler der erste hervorgehen, indem die Nichtbefolgung der wahrhaft geschichtlichen Methode in dem Mangel an Kongenialität ihren Grund hat.

Demgegenüber sind die Hauptpunkte der wahrhaft geschichtlichen

Methode in der Erforschung des Lebensbildes Jesu Christi die folgenden:

1) Da es sich um das Lebensbild einer Persönlichkeit handelt, so kann der rechte Standpunkt der Betrachtung nicht ein rein verständiger, sondern muß ein psychologisch-ethischer sein.

2) Da sich ein wahrheitsgetreues Bild nicht aus einer beliebig, verkehrt oder gar nicht geordneten Zusammenstellung von Zügen ergeben kann, so müssen dieselben sachgemäß, d. h. der inneren Einheit des geistigen Lebens entsprechend, geordnet werden.

3) Da diese innere Einheit in der, hier sittlich-religiösen, Eigenart des Gesamtcharakters besteht, so dürfen nur derartige Züge zum Prinzip der Ordnung gemacht werden, welche diese Eigenart charakterisieren, unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß sich jene Züge aus kritisch unanfechtbaren Stellen notwendig ergeben.

4) Aus derartigen Zügen ist eine Charakterskizze zu entwerfen, welche als Maßstab für die richtige Deutung sonstiger, zumal zweifelhafter, Züge und als Modell für die weitere Ausführung des Lebensbildes zu dienen hat.

5) Auch bei Erfüllung dieser methodologischen Forderungen ist dennoch das Ziel eines annähernd wahrheitsgetreuen Lebensbildes nur unter der persönlichen Bedingung erreichbar, daß der Darsteller der dargestellten Persönlichkeit, hier Christo, wenigstens in gewissem Maße, kongenial ist. Diese Kongenialität muß gegenüber dem sittlich-religiösen Genius eine sittlich-religiöse sein. Denn schon um die Bedeutung der einzelnen Züge des Lebens in ihrem Verhältnis zum Gesamtcharakter Christi zu würdigen, ist ein sittlich-religiöser Takt erforderlich, welcher nur aus Wahlverwandtschaft entspringt.

Möchte meine kurze Erörterung ein Weniges zur Klärung der Art und Weise beitragen, wie allein ein wahrheitsgetreues Lebensbild Christi zustande kommen kann, und vor unklarer und prinziploser Darstellung desselben warnen!

Rezensionen.

1.

Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps, par E. Doumergue, professeur à la faculté de Théologie de Montauban. Tome premier: la jeunesse de Calvin. Ouvrage orné de la reproduction de 157 estampes anciennes, autographes, etc. et de 113 dessins originaux par H. Armand-Delille. Lausanne, Georges Bridel et Cie. Éditeurs. 1899.

1.

Seit langem ist eine neue Calvin-Biographie in größerem Maßstabe ein lebhaft empfundenes Bedürfnis. Die Straßburger Ausgabe der Werke des Reformators liegt in Kürze völlig abgeschlossen vor — nach einer Mitteilung A. Erichsons ist jetzt der letzte Band wohl schon im Druck — auch das vorzügliche Sammelwerk Herminjards (Correspondance des Réformateurs français) ist mit dem 9. Bande bis zum Jahre 1544 gediehen. Für Calvin ist demnach das vorhandene Material in einer Vollständigkeit zusammengetragen wie für keinen andern Reformator, vor der Vollendung der Weimarer Ausgabe selbst nicht für Luther. Dadurch ist einerseits dem Biographen die Mühe leicht gemacht; aber andererseits gehört, um nichts mehr zu sagen, Mut dazu, in die Fußtapfen von Männern wie Ed. Reuß und Herminjard zu treten und die Aufgabe zu unternehmen, ihr Lebenswerk durch eine ihren Arbeiten gleichwertige Biographie zu krönen.

Für den Montaubaner Professor E. Doumergue nimmt von vornherein der Umstand ein, daß er ein Sohn der alten hugenottischen Kirche ist, welche in Calvin nicht nur den Reformator, sondern zugleich ihr eigen Fleisch und Blut liebt und ehrt. Es gab bisher keine eigentliche

Biographie Calvins von dem Standpunkt der französischen Protestanten aus; darum war es eine lange gefühlte Ehrenpflicht, daß einer von ihnen dem Reformator aus Noyon ein Denkmal setzte und damit zugleich zu Frankreich redete, das gewöhnt war, Belehrung über einen seiner größten religiösen Charaktere aus der von jeher reichlich vorhandenen Litteratur übel wollender, ja bis zum Ekel verleumderischer katholischer Biographen zu schöpfen [1]). Gerade in Frankreich waren denn auch mancherlei Vorarbeiten für die große Aufgabe geliefert. Das augenblicklich von N. Weiß trefflich geleitete Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français hat dem Vater des französischen Protestantismus selbstverständlich von jeher die größte Aufmerksamkeit gewidmet und gar manchen einzelnen Punkt aus dem Leben Calvins und seiner Zeit aufgeklärt. Dazu traten in neuerer Zeit die Arbeiten des zwar katholischen, aber vorurteilslosen, um nicht zu sagen protestantisch denkenden Sekretairs am Collège de France, Abel Lefranc, eines Nachkommens der Familie, welcher die Mutter Calvins entstammte, über die Jugend des Reformators (1888), ferner zur Geschichte des berühmten Collège de France (1893), welches gerade in den entscheidenden Jahren, als Calvin seine humanistischen Studien in Paris betrieb, entstand, und endlich über die letzten Poesieen der Margarethe von Navarra, der Schwester des Königs Franz (1896). Diese zum Teil ausgezeichneten Studien Lefrancs kamen besonders für den 1. Band des nach einer vor mehreren Jahren verbreiteten Ankündigung auf 5 Bände berechneten Werkes von E. Doumergue in Betracht.

Staunenswert ist an diesem ersten Bande vor allem die glänzende Ausstattung. Wie armselig nehmen sich doch dem gegenüber die meisten deutschen kirchengeschichtlichen Bücher aus! Es ist ein Folioband von 634 Seiten (mit Register und allem Zubehör), und er schildert nichts mehr als die Jugendzeit, bis zu der Vorrede der Institutio, unterzeichnet am 23. August 1535. Und was für einen Band haben wir da! Das schönste Papier, vorzüglicher, breitester Druck, eine Menge eingestreuter Bilder, Faksimiles, Städtepläne, Ansichten von Kirchen und Häusern aus alter und neuer Zeit, Portraits der meisten im Buche genannten bedeutenden Persönlichkeiten, worunter zumal ein Bildnis des 25jährigen Reformators, das älteste unter den noch vorhandenen, den Titel schmückt [2]), vereinigen sich, um das Ganze mehr als ein Kunst-

---

1) Doumergue nennt als den heute gelesensten Autor dieses Schlages: Audin, Histoire de la vie, des ouvrages et des doctrines de Calvin, 6me édition, 1856.

2) Doumergue verspricht, in einem späteren Bande eine kritische Studie der Porträts Calvins zu liefern. Nach einem vorläufigen Einblick, den er mich gerade in diese Seite seines Materials thun ließ, darf man darauf mit Recht gespannt sein.

werk, denn als eine gelehrte Arbeit erscheinen zu lassen. Wenn aber ein solches Unternehmen von einem französischen Reformierten gewagt werden konnte — der Preis dieses ersten Bandes stellt sich auf 30 Franken —, so ist das ein uns Deutsche beschämendes Beispiel, wie unsere Glaubensgenossen jenseits des Rheins ihren Reformator zu ehren wissen. Aber die Franzosen kennen ja auch nicht den von uns so streng inne gehaltenen Unterschied zwischen einem rein wissenschaftlichen und einem populär wissenschaftlichen Werk. Ihre Gelehrten wollen nicht bloß für einen kleinen Kreis Auserwählter, sondern für das ganze Volk der Gebildeten und Denkenden schreiben. Und Doumergue versteht die vielgerühmte Kunst französischer Darstellung in hohem Maße. Sein Stil hält sich auf derselben Höhe wie die vorzügliche Wiedergabe der eingestreuten Bildwerke. Alle, auch die kleinlichsten und verwickeltsten Dinge werden klar, lebendig, leicht verständlich vorgetragen und ermüden selbst den deutschen Leser nicht, der nicht jeder Einzelheit das Interesse des Patrioten und der hugenottischen Glaubenserinnerungen entgegenbringt.

Doch, so fragt der böse Kritiker, gegen den Doumergue hie und da eine kleine Abneigung kundgiebt, wie steht es denn mit der wissenschaftlichen Förderung der Biographie Calvins? Auch hier ist viel Rühmliches zu berichten. Nicht nur die Vollständigkeit, mit welcher alle irgend in Betracht kommenden Notizen gesammelt sind, sondern auch die Sorgfalt und Genauigkeit in allen Citaten, welche sich mir bei der Lektüre überall ergab, wo ich nachzuprüfen Zeit und Gelegenheit hatte. Es ist bei aller Fülle des Stoffes doch ein durchaus verläßliches Buch. Darüber könnte uns schon die eine Bemerkung in der Vorrede beruhigen, in welcher Doumergue dem greisen Herminjard dankt für das wahrhaft väterliche Interesse, mit dem er den Verfasser auf dem ganzen Wege seiner Arbeit begleitet habe, ratend, belehrend, zuletzt selbst die Korrekturbogen einer Durchsicht unterziehend. Viel neues Material konnte Doumergue unmöglich beibringen, doch darf er sich, um nur eines zu erwähnen, rühmen, von den gerade für die Noyoner Verhältnisse wichtigen „Remarques sur la vie de Calvin" von Jacques Desmay die bisher unbekannten ersten 30 Seiten in einem Druck aus dem Jahre 1686 im Britischen Museum wiedergefunden zu haben. Auch sonst ist manche Einzelheit in der zusammenfassenden Darstellung Doumergues in ein klareres Licht getreten, manche irrtümliche Auffassung früherer Bearbeiter berichtigt [1]). Ich bekenne dankbar, überall, wo es nicht so sehr auf theologische Schärfe ankam, aus dem Buche reiche Belehrung

1) Vgl. z. B. S. 74 f. über die Bezeichnung des Schülers Calvin als eines „accusativus"; S. 426 der Nachweis, daß die Niederlegung der kirchlichen Pfründen in Noyon am 4. Mai 1534 im Zusammenhang damit stand, daß er gerade jetzt dem kanonischen Alter nahe war, und deshalb genötigt gewesen wäre, fernerhin die Pflichten seiner Ämter selbst zu erfüllen.

empfangen zu haben, zumal über die Anfänge der französischen Reformation, Lefèvre d'Estaples und seinen Kreis, Margarethe von Navarra, Marot, Rabelais, die Lehrer Calvins: Mathurin Cordier in Paris, L'Estoile, Alciat, auch Melchior Wolmar in Orléans und Bourges, Danesius und Budaeus wieder in Paris, über die Drucker, die Pseudonymen Calvins u. a. Es ist sehr angenehm, die uns Deutschen oft schwer erreichbaren französischen Forschungen über „les hommes et les choses", unter denen Calvin seine Jugendzeit verbrachte, hier verzeichnet und benutzt zu finden. Besonders verweise ich in dieser Beziehung auf die 15 Appendices, S. 519—608, in denen der gelehrte Ballast, der die Darstellung selbst allzu sehr beschwert haben würde, wenn vielleicht nicht immer unter völliger Beistimmung, so doch stets zur Förderung des nachprüfenden Forschers verarbeitet ist.

Leider aber können wir dieses Lob nicht auf alle Teile des Buches ausdehnen. Vorzüglich in zwei Stücken, in der von Doumergue gewählten eigenartigen Methode der Darstellung, und im Zusammenhang damit in der Behandlung der Hauptfrage in Calvins Jugendentwickelung scheint er uns eine falsche Bahn eingeschlagen zu haben. Wir gehen darauf offen ein, nicht um dem Verfasser die durch Begabung und Fleiß wohlverdiente Anerkennung zu schmälern, sondern um dadurch einerseits, womöglich, die Fortsetzung des Werkes zu fördern, andererseits um jede Art von Legendenbildung zu verhüten, die sich gerade an ein abschließendes Werk wie das vorliegende so leicht ansetzt.

2.

Es fällt dem deutschen Leser sofort ins Auge, daß dies weit angelegte Werk keinerlei allgemeine Einleitung besitzt, weder zur Orientierung über die bisherige biographische Litteratur, noch über die religiösen, politischen und gesellschaftlichen Zustände des Frankreich, in welchem der künftige Reformator aufwuchs. Der in fünf Bücher (Familie, Studienjahre, Bekehrung, Reisen in Frankreich, Basel und die Vorrede zur Institutio) zerfallende Band fängt vielmehr mit dem charakteristischen Satze an: Der Eisenbahnzug von Paris hält kurz vor Noyon an einem Weiler, Namens Pont-l'Evêque. „Notre époque s'efforce avec une curiosité pénétrante de découvrir, dans le milieu primitif, les germes dont le développement naturel doit former le caractère, le génie des grands hommes: commençons donc ici notre étude. Car c'est de ce petit hameau picard qu'est sortie la famille de Calvin" [1]). Diese Worte zeigen uns gleich, wir haben hier einen Schriftsteller vor uns, der ähnlich wie Lefranc in seiner Jeunesse de Calvin, der

---

1) S. 3.

Methode des „Milieu“ in seiner Darstellung folgen will. Was Doumergue zu seiner Rechtfertigung in der Vorbemerkung „au lecteur bienveillant“ ausführt, klingt im ersten Augenblick recht beherzigenswert. Die Geschichte, so sagt er, wird auch mit der Geburt eines großen Mannes nicht in zwei reinlich gesonderte Teile gespalten, in den Abschnitt der Vorbereitung auf den Neugeborenen und den seines Lebenswerkes. Während seiner ganzen Jugend wirkt vielmehr nicht er auf seine Umgebung ein, sondern die Menschen und Dinge seiner Umgebung wirken auf ihn ein, unmerklich, fort und fort. Darum sei es eine durchaus abstrakte Methode, in der Einleitung die „Milieux“ zu beschreiben und dann erst seine Blicke auf den Helden der Biographie zu richten, als sei er allein und alles. Ein Mensch lebe sein ganzes, sein volles Leben nur in der sozialen Mitte, in welche ihn Gott gestellt habe, wie ein Fisch im Wasser, ein Vogel in der Luft. Wolle also der Biograph Calvins Leben in seiner ganzen Realität mitleben und es auch seine Leser miterleben lassen, so müsse er sich hineinstellen in diese Mitte; die alten Städtepläne, die Ansichten von Häusern und Kirchen, die Porträts von Freunden und Feinden, von denen er gelernt, die er bekämpft habe, die Autogramme, „où se révèlent tant de sentiments“, die alten Bücher, die in ihrem Äußern den Augenblick ihrer Drucklegung widerspiegeln, kurz die Luft, welche die Bewohner der Universität Paris, oder die Studenten in Bourges und Orléans atmeten, das alles sei ein unteilbares Ganze; das alles, zusammen, nicht getrennt, „constitue la vie des esprits, la vie des coeurs, presque la vie des corps et des choses au temps de Calvin, la vie de Calvin“. Dagegen zergliedern, trennen, teilen, voneinander reißen, daß heiße töten!

Schon gut, so möchten wir indessen ausrufen, wenn wir nur sicher sein könnten, daß der Eindruck, den wir heute aus dem „Milieu“ empfangen, derselbe ist, den Calvin empfing! Aber gerade ein groß veranlagter Mensch nimmt oft aus seiner Umgebung nur bestimmte Dinge auf, unter völliger Unempfindlichkeit gegen andere. Wie es wirklich in der Seele des werdenden Reformators aussah, dafür kann uns nicht die Stadt, in der er wohnte, der Lehrer, den er hörte, der Freund, mit dem er umging, bürgen, sondern allein das, was von ihm selber als Ausdruck seiner Stimmung und Gesinnung übrig geblieben ist. Die noch heute vorhandenen Reste seines eigenen, wirklichen Lebens, seine Briefe, Schriften, die Wirkungen, die von ihm ausgegangen sind, recht zu verstehen, unter lebensvoller Erfassung der berührten Menschen und Dinge sachgemäß anzuordnen und so dem Leser ein Bild von der Persönlichkeit des Helden zu zeichnen, so weit die vorhandenen Quellen es irgend erlauben, das ist doch wohl nicht nur die genußreichste, fruchtbarste Aufgabe, sondern auch das eigentliche Recht der Biographie. Bei der Methode des Milieus jedoch stehen diese unverfälschten Zeugnisse

aus dem Leben des zu Schildernden stets in Gefahr, minder beachtet oder einer vorgefaßten Meinung zuliebe ausgelegt zu werden. Und für die Jugendzeit Calvins war die Gefahr um so größer, als so wenige unzweideutige Spuren seiner inneren und äußeren Entwickelung übrig geblieben sind.

Zu diesem ersten Bedenken aber kommt ein zweites. Werden die allgemeinen Zeitverhältnisse in die Biographie hineingewoben, so muß man verlangen, daß überall die Beziehung zu dem Helden durchsichtig bleibt. Ist das nicht möglich, wie dies in unserem Falle ein Blick in Doumergues Buch lehrt, dann ist nicht größere Lebendigkeit, sondern Zerrissenheit der Darstellung die Folge. Wie mühsam ist es, immer von neuem, nach 10, 20, ja einmal 70 Seiten langen Unterbrechungen den Faden wieder aufzunehmen, wo er abgerissen wurde! Da können Wiederholungen und Unklarheiten nicht ausbleiben. Allerdings hat Doumergue sich bemüht, immer wieder auf Calvin hinzuweisen; aber hören wir nur, welche Menge von Stoff er in diesem Buche aufgestapelt hat, unter dem die Entwickelung der Hauptperson hie und da fast erdrückt wird. Nicht weniger als 8 Städte: Noyon (S. 7—20), Bourges (S. 162—174), Paris (S. 223—296), Orléans (S. 304 bis 324), Angoulême (S. 362—369), Nérac (S. 380—391), Poitiers (S. 442—457), endlich Basel (471—487) werden Straße für Straße durchwandert, mit der Absicht, das Bild zu zeichnen, das sie im 16. Jahrhundert boten, und den Eindruck, den sie demgemäß auf den Bewohner oder Besucher machen mußten. Derartige archäologische Mitteilungen haben gewiß großes Interesse, besonders für den französischen Protestanten, dem so manche Straße, so manches Haus in den genannten Städten die erhabensten und wehmütigsten Erinnerungen an den Glaubensmut und die Leiden der Väter weckt. Aber gehörte das alles in eine Biographie Calvins? Zumal in dem Abschnitt über Paris sind eine Menge Notizen aus der Geschichte der Hugenotten nach dieser Lokalmethode zusammengetragen, die, oft ohne jede Beziehung auf Calvin, bald diesem, bald jenem Jahrzehnt entlehnt, den Leser gänzlich vergessen lassen, was denn der Zweck des Buches ist. Warum ist das, was wirklich der Plan des Werkes erforderte, bei den vielen Verbindungen zwischen Paris und Genf nicht auf die späteren Bände verschoben worden? — Aber auch im übrigen läßt sich eine gewisse Willkür in der Anordnung des Stoffes nicht verkennen. Die erst nach 1534 offen protestantische Entwickelung des älteren Bruders Karl Calvin ist schon S. 23 ff. beschrieben, bevor noch die Geburt des Reformators selbst erzählt ist. Aus Anlaß des nach einer Phantasie Florimond de Raemonds bei Calvins Geburt gestellten Horoskopes wird S. 31 ff. die Stellung des Reformators zur Astrologie unter Anführung der Grundgedanken seines Traktates vom Jahre 1549 skizziert. Ähnlich wird

bei Erwähnung der Abtei Ourscamp, von der Calvin in seiner Schrift über die Reliquien erzählt, er habe dort als Kind ein Stück vom Leibe der heiligen Anna geküßt, wieder mancherlei aus dieser Streitschrift mitgeteilt (S. 44—45), alles um zu zeigen: „Telle était la famille et l'Eglise, au sein de laquelle Calvin venait de passer son enfance.“ Ebenso bedenklich erscheint es, daß zwischen der Schilderung der Studien Calvins in Bourges und des „Bourges protestant au XVI^{e} siècle“ dem einstigen Genfer Hausgenossen und späteren Verleumder Calvins, Franz Baudoin, der zufällig in seinem bewegten Leben auch einige Jahre Professor der Rechte in Bourges war, ein Kapitel unter dem Titel: „Les origines de la légende calvinienne“ gewidmet wird (S. 150—161). Was hiervon dem 1. Bande zuzuweisen war, hätte u. E. vorteilhafter mit dem Appendice I: „Quelques historiens de Calvin“ (S. 519—535) sich verbinden lassen. Dann wäre aus diesem Anhang vielleicht eine vollständige kritische Übersicht über die bisherigen Arbeiten zur Calvinbiographie geworden. Gewiß sehr zur Förderung des ganzen Werkes! Denn so dankenswert auch das schon jetzt in dem Appendice Gebotene ist — über Florimond de Raemond, dessen Zuverlässigkeit Doumergue übrigens höher einschätzt als Bayle, die Straßburger und selbst Herminjard, über Papire Masson, Jacques Desmay, Le Vasseur —, so hätte doch zum mindesten auch das Werk Drelincourts hier eine Besprechung verdient, von dem wir nur gelegentlich (S. 430) erfahren, daß er seine „Défense de Calvin“ im Jahre 1667 veröffentlicht habe, um den Reformator gegen die auch von Richelieu erhobene Anklage eines Brandmals auf der Schulter zu schützen. Mit dieser nach u. M. unzulänglichen Stoffverteilung hängt es denn auch zusammen, daß bisweilen Thatsachen oder Vermutungen, die die Lebensumstände Calvins direkt angehen, halb und halb übergangen oder an einer Stelle nachgeholt werden, wo sie niemand suchen kann. Doumergue nimmt auf das Zeugnis Le Vasseurs hin an, daß die Mutter Calvins früh gestorben sei, und der Vater sich noch einmal vermählt habe; aber warum spricht er von diesem doch nicht ganz bedeutungslosen Ereignisse nur in einer Anmerkung auf S. 46? Die Idee, wenn ich nicht irre, Lefrancs, Calvin habe eine Zeit lang eine der Schwestern Daniels ausgezeichnet, wird ganz vorübergehend mitten in der Beschreibung des protestantischen Orléans (S. 322) berührt; dort finden wir auch (S. 311) einen ersten Hinweis auf die vermutliche Absicht Daniels, seinem Freund die Stelle eines bischöflichen Officials zu verschaffen (vgl. auch S. 351 f.). Warum wurden die beiden Notizen nicht bei der Wiedergabe der Pariser Briefe Calvins an Daniel (S. 197 ff.) verarbeitet?

Doch in dem allem offenbart sich schon die schlimmste Folge der Milieu-Methode — ein häßliches Wort, nur um der Kürze willen sei es mir einmal gestattet! — die Vernachlässigung der chronologischen

Ordnung. Für den Biographen giebt es m. E. kein wichtigeres Grundgesetz, als den chronologischen Faden inne zu halten. Die sicher nachweisbaren Daten bilden das Skelett, welchem die Kunst des Biographen durch Umkleidung mit Fleisch und Blut Leben einhauchen soll, aber wie kann ihm das gelingen, wenn er die natürliche Ordnung des Knochengerüstes von vornherein verschiebt? Doumergue hat zwar auch im allgemeinen wohl die zeitliche Folge beachtet, aber eine Menge von Umstellungen im einzelnen sich erlaubt, alles in der wohl zu schätzenden künstlerischen Absicht, seine Erzählung anschaulich und lebendig zu gestalten, aber u. E. keineswegs zur Förderung dieser Absicht. Außer den schon erwähnten Beispielen, verweise ich noch auf die Geschichte Olivetans, welche vorgreifend bis zur Bibel von Serrières (1535), zu der Calvin eine lateinische Vorrede schrieb, bereits am Schlusse des ersten Aufenthaltes Calvins in Paris (1528) erzählt wird (S. 116—125). Die Folge ist, daß die hier größtenteils in Übersetzung wiedergegebene Vorrede später, S. 504, noch einmal in ihren Grundgedanken skizziert werden muß. Auch die im übrigen sehr anziehende Schilderung der Margarethe von Angoulême (Schwester Franz' I.), ihrer Poesieen und ihres religiösen Charakters, im Gefolge der Beschreibung Néracs (S. 392—415) hätte bei dem großen Einflusse der Prinzessin auf die ganze religiöse Bewegung Frankreichs und damit auch auf Calvin früher gegeben werden müssen.

Indessen könnte Doumergue alle diese Einwürfe gegen die Methode als höchst geringfügig zurückweisen, wenn die Früchte derselben für ihn zeugten, wenn in der That auf diesem Wege die Gestalt des werdenden Reformators klarer, verständlicher, lebendiger vor uns träte. Gerne und mit großem Danke bekennen wir nun, daß dies für alle äußeren Umstände, unter denen Calvin gelebt hat, wirklich in hohem Maße der Fall ist. Genau das Gegenteil aber müssen wir von der inneren, der religiösen Entwickelung sagen. Ich glaubte, in dieser Beziehung in meiner vor zwei Jahren erschienenen Schrift über die Bekehrung Calvins [1]) die wirklich sicheren Anhaltspunkte zur Beurteilung seines Innenlebens zusammengestellt und ihnen zugleich eine Deutung gegeben zu haben, welche eine geeignete Grundlage zum Verständnis der gesamten religiösen und theologischen Eigenart des Reformators zu bieten schien. Leider ist Doumergue von dieser sicheren Grundlage wieder hinabgeglitten auf die schiefe Bahn des Vermutens, des Ausdeutens, der Heranziehung aller nur irgendwie verwendbaren Umstände oder Äußerungen, die dann ohne scharfe kritische Grenzlinien in gefälliger Darstellung an ihren Ort gestellt werden, aber so, daß man zuletzt nicht recht weiß, worin denn eigent-

1) Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, herausgeg. von Bonwetsch und Seeberg, Bd. II, 1, 1897.

lich die Bekehrung des Reformators, von der er selbst spricht, bestanden hat. Damit man nicht denke, eine vorgefaßte Meinung spreche aus diesem Urteil, so sei mir ein näheres Eingehen auf diesen wichtigsten Punkt in der Jugendentwickelung Calvins gestattet, zugleich als Antwort auf die freundschaftliche Auseinandersetzung, deren Doumergue meine Auffassung überall gewürdigt hat. — Zunächst gebe ich die Äußerungen Doumergues in Kürze wieder, und knüpfe daran einige Bemerkungen über die bedeutsamsten Momente seiner Auffassung.

3.

Die Anfänge evangelischer Überzeugungen führt Doumergue schon auf den ersten Aufenthalt des Reformators in Paris, während seines Besuches des Collège de Montaigu zurück. Er behauptet — den Beweis dafür ist er freilich schuldig geblieben —, daß Calvin schon damals wie bei seinem zweiten Pariser Aufenthalte mit den Söhnen des freisinnigen Arztes und Freundes des Erasmus, Wilhelm Cop, in intimer Freundschaft gestanden habe. Ferner sei beim Abgang auf die Universität Orléans der Entschluß, nicht Theologie, sondern die Rechte zu studieren, bereits durch die Veränderung in seiner religiösen Stellung mit verursacht, also nicht bloß durch den Willen des Vaters, den Calvin selbst im Psalmenkommentar als einzigen Grund bezeichnet. Doumergue eignet sich demgemäß die Äußerung Collabons und Bezas ohne jedes Bedenken an, daß der Reformator schon von Olivetan auf die wahre Religion aufmerksam gemacht sei (averti, admonitus), — natürlich in Paris, vor 1528, da Olivetan am 1. Mai 1528 als von Orléans geflüchteter Student in Straßburg auftritt; von da ab habe Calvin angefangen, die Bibel zu lesen und sich der Teilnahme an den katholischen Zeremonieen zu enthalten (S. 116 ff.). In Orléans und Bourges, so schreitet dann Doumergue weiter, sei er sofort in eine Gruppe von „humanistes fabrisiens“ eingetreten; denn seine Freunde Duchemin, Connan und Daniel verdienten diesen Namen recht wohl. Über die Reformationsideale des Lefèvre d'Estaples aber genügt es, den einzigen Satz aus dem Kap. II des 2. Buches hier einzufügen, wonach Doumergue schon den Kommentar Fabers über die paulinischen Briefe vom Jahre 1512 „la première oeuvre de la pensée protestante“ (S. 87), „le livre qui, le premier, contient l'exposition et la proclamation du protestantisme“ (S. 84) nennt, in dem sowohl das Formal- wie das Materialprinzip der Reformation, allerdings in einer nicht näher erläuterten eigentümlichen Art, vorgetragen sei. In der von protestantischen Ideen gesättigten Luft in Orléans und Bourges sei nun Melchior Wolmar nicht nur Calvins Lehrer in der griechischen Sprache geworden, sondern habe ihn zugleich in die Wahrheiten des Neuen Testamentes tiefer eingeführt. Wenn der Reformator davon in dem Ausdruck seines

späten Dankes durch die Widmung des Kommentars zum 2. Korintherbriefe nichts erwähne, so sei das nur ein bedeutungsloses argumentum a silentio. Was lasse sich mit einem solchen argumentum a silentio nicht alles beweisen! Beza, der, noch nicht zehnjährig, im Dezember 1528 in das Haus Wolmars kam, und von da bis 1539 in Orléans oder Bourges lebte, könne man wohl glauben, wenn er berichte, Calvin habe von der Zeit an schon gepredigt, z. B. in Lignières, einem kleinen Ort der Landschaft Berry. Immerhin aber sei er vorderhand noch ein „Fabrisien" geblieben, indem er äußerlich stets die Haltung eines gewöhnlichen Priesters beibehalten habe. Den nochmaligen Wechsel der Studien, die Vertauschung der Rechte mit den humanistischen Arbeiten, führt Doumergue nun erst recht auf seine religiösen Anschauungen zurück: „Déjà préoccupé, comme il l'était, des plus graves problèmes religieux, Calvin fut bien aise d'interrompre des études qui lui prenaient trop de temps, et de se livrer plus librement à ses méditations et à ses recherches personnelles" (S. 196). Seine Lehrer, am Collège de France, Budaeus, Vatable, Danesius seien als Gegner der Sorbonne, als eifrige Beförderer des Studiums der Grundsprachen der Schrift ebenfalls geeignet gewesen, seine religiösen Neigungen weiter zu entwickeln. Mit dem Seneca-Kommentar setzt sich dann Doumergue ähnlich auseinander, wie vor ihm Lecoultre [1]). In dieser Erstlingsschrift Calvins sprächen sich nicht nur der Liberalismus der Humanisten, nicht nur eine entschieden antistoische Richtung im Namen der Idee der Menschlichkeit, sondern auch bestimmte religiöse und theologische Kenntnisse, ja sogar eine entschiedene Neigung zum Augustinismus aus (S. 210—222). Unter diesen Umständen scheut sich denn Doumergue auch nicht, den merkwürdigen Brief aus Noyon vom 4. September, in welchem Calvin über einen von ihm geprüften und für unschuldig befundenen Anabaptisten an Butzer, „den Straßburger Bischof", schreibt, nach einer alten Notiz des Straßburger Predigers Konrad Hubert schon in das Jahr 1532 zu setzen. Dieser Brief ist in Wendungen abgefaßt, welche nicht nur voraussetzen, daß Calvin völlig fürs Evangelium gewonnen ist, sondern daß er auch schon vorher Briefe an Butzer gerichtet hat (S. 297 f., vgl. auch Appendice VII, S. 556 f.).

Nunmehr ist auch das Auftreten Calvins am Allerheiligenfeste 1533 nichts Wunderbares mehr. Die von ihm für den Rektor Cop verfaßte Predigt ist nur ein weiteres Zeugnis, daß er an diesem Zeitpunkt „était bien authentiquement converti au protestantisme évangélique" (S. 337). Doumergue schildert das Ereignis in dem dritten Buche seines Werkes, überschrieben „Conversion". Hier giebt er zugleich eine all-

---

1) Lecoultre, Rev. de Théol. et de Phil. 1891, 51—77; vgl. meine Bekehrung C.s, S. 22 ff.

gemeine Ausführung über die Bekehrung des Reformators. Zu allererst müsse festgestellt werden, in welchem Sinne dies Wort von Calvin selbst gebraucht sei, da es ja noch heute den verschiedensten Auffassungen unterliege. Er wolle darum nur sagen, daß ein Mann, der die in der Rede Cops niedergelegten Gedanken und Gesinnungen habe, ein bekehrter Protestant sei. Doch könne der Übergang vom Katholizismus des 16. Jahrhunderts zu einem Protestantismus, „aussi compris, aussi vécu“, nicht in einem Augenblick erfolgt sein. Mit Beziehung auf die Angabe Bezas, daß Calvin erst nach der Herausgabe des Seneca-Kommentars alle anderen Studien aufgegeben habe, bestimmt denn Doumergue seine Ansicht näher dahin: „la conversion définitive de Calvin serait donc de 1532“ (S. 339). Doch wie verhält sich dazu die „subita conversio“ der Vorrede zum Psalmenkommentar? Doumergue setzt die letztere, weil an jener Stelle gerade vorher von Calvins Studien, speziell von dem Rechtsstudium die Rede ist, in die Zeit während dieses Studiums (!) in Orléans oder in Bourges. Der Reformator habe mit dem Ausdruck „subita conversio“ nur den Anfang seiner innern Umwandlung bezeichnen wollen, weil er ja entgegen der Mitteilung Bezas über die „reliqua studia“ hier noch sage: „quamvis non abiicerem, frigidius tamen sectarer“. Zur Bestätigung dieser Auslegung zieht Doumergue noch zwei Selbstzeugnisse des Reformators heran; eins aus der zweiten Schrift gegen die Verleumdungen Westphals (Opera IX, 51), aus welchem er ebenfalls folgern will, daß Calvin allmählich („peu à peu, progressivement“) den Finsternissen des Papsttums sich entwunden habe, und daß ferner die Erwähnung des Marburger Gesprächs in dieser Stelle auch ihrerseits für die religiösen Anfänge Calvins mindestens auf das Jahr 1528 zurückleite — eine Deutung, über deren Recht wir uns gleich näher auslassen werden. Endlich verwertet Doumergue auch den Brief an den Kardinal Sadolet wieder ganz in der Weise der früheren Biographen, trotzdem ich nachgewiesen hatte, daß Calvin in dieser Schrift zunächst nicht von sich sprechen wollte, als er ihr die beiden Bekenntnisse eines evangelischen Predigers und eines Mannes aus dem Volke einfügte, sondern damit nur ein litterarisches Gegenstück gegen die beiden Bekenntnisse in der Schrift Sadolets zu liefern gedachte. Doumergue indessen läßt diese Unterscheidung nicht gelten, weil er nicht sehe, „qu'il y ait contradiction entre la supposition que Calvin a parlé du ministère et de la conversion en général, et la supposition qu'il a parlé de son ministère et de sa conversion à lui“ (S. 347). Ja die Excerpte aus dem Bekenntnis des „plebeius“ vertreten für Doumergue sozusagen eine zusammenfassende Darstellung, wie er sich denn nun den Weg denkt, auf welchem der junge Calvin zu seiner eigenartigen Frömmigkeit gelangt ist. Denn wir finden eine solche weder in dem Kapitel: „Conversion“, noch in dem weiteren Verlaufe seines

Werkes. Späterhin weist er nur noch, z. B. aus Anlaß der „Aurelias M.D.XXXIV“ unterzeichneten ersten Vorrede zur Psychopannychie, ferner bei der lateinischen Vorrede zur Bibel Olivetans, darauf hin, daß Calvin schon sehr bald das Ansehen eines Führers der evangelischen Partei genoß, daß also seine Zugehörigkeit zu dieser Partei nicht aus der allerjüngsten Vergangenheit datieren könne. Doch sollte, auch wenn man diesen Schluß nicht billigt, die Thatsache selbst sich nicht schon aus der Begabung des jungen Franzosen, aus seinem Hervortreten in der Angelegenheit Cops, aus dem Mangel an bedeutenderen Persönlichkeiten im damaligen französischen Protestantismus, hinreichend erklären?

4.

Überhaupt aber glaube ich nach diesem Überblick über die Art, wie Doumergue den Entwickelungsgang Calvins zeichnet, sagen zu müssen, daß jeder Forscher auf diesem Gebiete erstaunt gewesen sein wird über den Konservativismus des neuesten Calvinbiographen. Bezas Bericht über die religiösen Anfänge des Reformators ist für ihn ein und alles; seine Darstellung ergiebt sich als unbedingt richtig, wenngleich Doumergue selbst zugesteht, daß man bei den Geschichtsschreibern jener Zeit die minutiöse Genauigkeit der heutigen Kritik nicht suchen darf, und daß man auch bei Beza, der dreißig Jahre nach den Ereignissen schrieb, an anderen Stellen mehr als einen Irrtum in Einzelheiten finde (S. 190). Das Auffälligste in der Verwertung der Quellen ist wohl die Datierung des Briefes an Butzer vom 4. September 1532. Doumergue hat allerdings hier die Notiz Konrad Huberts und die Autorität der Straßburger Herausgeber für sich (Op. X^b, p. 23). Aber die letzteren erklären selbst, wie sie dazu kommen, das Jahr 1532 beizubehalten, weil sie nämlich damals — vor der Aufklärung dieses Punktes durch Herminjard — der Meinung waren, der Jüngling aus Noyon, der im Jahre 1528 in Straßburg studierte, sei möglicherweise Calvin gewesen. Wer aber auch jetzt noch, nachdem wir wissen, daß dieser Jüngling Olivetan war, glaubt annehmen zu können, daß Calvin schon 1532 mit Butzer in engster Verbindung stand und in der Lage war, jemanden auf den Verdacht des Anabaptismus hin zu prüfen, der kann im Grunde alles annehmen. Allerdings erscheint es mir heute, nachdem ich die theologischen Beziehungen zwischen der ersten Ausgabe der „Institutio“ und den Schriften Butzers, vorzüglich seinem Evangelienkommentar, näher untersucht habe, im allgemeinen nicht unwahrscheinlich, daß Calvin schon vor seiner Übersiedelung nach Deutschland ein paar Briefe an den Straßburger Reformator geschrieben hat, die diesem selbst jedoch wohl nie zu Gesicht gekommen sind (vgl. Butzer an Calvin, 1. Dezember 1536, Herminjard IV, 117 ff., meine Bekehrung Calvins, S. 17). Aber für völlig unmöglich halte ich es, diese Briefe bis ins Jahr

1532 hinauszurücken, und zwar sowohl um des Charakters der Predigt zum Allerheiligenfeste 1533 willen, als auch mit Rücksicht auf den Seneca-Kommentar, dessen Vorrede am 4. April 1532 unterzeichnet wurde.

Es liegt auf der Hand, daß zur Erkenntnis der Gesinnungen Calvins als Student und angehender humanistischer Schriftsteller die Hauptfrage ist: was für ein Urteil über seine moralische Haltung, seine theologischen Kenntnisse, seine religiöse Stellung gewinnen wir aus seiner Erstlingsschrift, eben diesem Seneca-Kommentar? Steht das Ergebnis dieser Prüfung nicht im Einklang mit den behaupteten evangelischen Neigungen, so können uns weder die Darstellung Bezas noch irgendwelche aus dem „Milieu" gezogenen Schlüsse in unserer Auffassung irre machen. Nun hebt Doumergue hervor, der Kommentar sei bisher zu oberflächlich studiert worden, allein Lecoultre habe seinen Wert erkannt. Dem gegenüber darf ich aber wohl darauf hinweisen, daß auch ich die irgendwie für unseren Zweck verwertbaren Aussagen des Kommentars in vielleicht noch größerer Vollständigkeit als Lecoultre und Doumergue in Betracht gezogen habe (vgl. Bekehrung Calvins, S. 22—29), daß ich mich aber dabei nicht für berechtigt hielt, gelegentliche Äußerungen im Jahre 1532 ohne weiteres mit ähnlich klingenden Stellen der „Institutio", noch dazu in ihrer letzten Ausgabe, zu identifizieren. Ich hoffte vielmehr durch den Nachweis, wie sehr Lecoultre in die Irre ging, als er aus dem Citat: „Petrus in sua canonica" auf kritische Bedenken schloß, die Calvin schon damals gegen einzelne Bücher der Schrift gehabt habe, eine Warnungstafel vor allzu weit gehenden Vermutungen, Kombinationen, unsicheren Schlüssen u. s. w. aufgerichtet zu haben. Da Doumergue diese Warnung nicht beachtet hat, so muß ich nochmals dagegen protestieren, daß aus einer kurzen Bemerkung des Seneca-Kommentars über die ambitio, als das entstellende Ingredienz aller natürlichen Tugenden, einer Bemerkung, die von Senecas Worten selbst an die Hand gegeben war (Op. V, 45), unter Hinweis auf die „Institutio" von 1558, Op. II, 213, gefolgert wird, der Reformator bekenne sich schon hier zum Augustinismus und der Lehre von der völligen Verderbnis des natürlichen Menschen. Heute, wie vor zwei Jahren, scheint mir das Citat aus der Vulgata, im Einklang mit dem ganzen Charakter der Schrift, das maßgebendste Zeugnis für den Grad der biblischen Kenntnisse Calvins zu sein. Doumergue hat jedoch für dies Argument nur die Bemerkung: „Calvin connaissait le grec, mais, écrivant en latin, il se sert de la traduction latine courante, voilà tout" (S. 219). Ich kann demgegenüber nur wiederholen, was ich schon 1897 schrieb: „(In der Beziehung auf die Vulgata) liegt bei der Gründlichkeit, welche dem Gelehrten Calvin von Anfang an inne wohnte, bei seiner Stellung inmitten des Humanismus, bei seiner Aufmerksamkeit auf alles, was Erasmus, der König der Humanisten, veröffentlichte, noch abgesehen von

den übrigen, durch den Seneca-Kommentar an die Hand gegebenen Argumenten, der Beweis, daß bis dahin die Heilige Schrift noch nicht in den Kreis der Interessen Calvins getreten ist. Er hat sich offenbar noch nicht eingehend mit ihr beschäftigt" (S. 29).

Doch, so hält mir Doumergue mehrfach entgegen, Calvin kaufte nach dem Briefe aus Paris, den Herminjard II, 418 gegen Ende April 1532 datiert, für seinen Freund Daniel eine Bibel: sollte diese Thatsache nichts bedeuten? Nach der Vermutung Herminjards soll es ein Exemplar der „Bible d'Anvers", d. h. der Übersetzung Lefèvres, welche 1530 in Anvers erschien, oder einer lateinischen Bibel, welche der Buchdrucker Robert Estienne im Jahre 1528 und nochmals 1532 herausgab, gewesen sein. Indessen sehe ich nicht, worauf sich die Vermutung Herminjards stützt, und wenn er auch recht hätte, so glaube ich gleichwohl nicht an die künstliche Deutung Doumergues, als habe Calvin um der Kostbarkeit des Exemplars willen die Absendung der Bibel verzögert. Calvin zeigt offenbar auch in dieser Sache nichts von dem Eifer, den man von einem Neubekehrten erwartet, und den er in der That am 1. November 1533 in so außergewöhnlicher Weise an den Tag legte [1]). War denn überhaupt der Freundeskreis in Orléans und Bourges, mit dem der junge Calvin so natürlich, so echt freundschaftlich verkehrte — war er wirklich, wie Doumergue annimmt, „une groupe d'humanistes fabrisiens"? Um diese Frage zu entscheiden, müssen wir zunächst auf die Gesamtcharakteristik der Faberschen Reformation zurückkommen. Hat bei ihr die patriotische Vorliebe für den Landsmann nicht allzu sehr die Feder geführt? Wir haben gewiß nichts dagegen, wenn der Beitrag, den das französische Volk zu dem großen, für alle Völker bestimmten Werke der Reformation geliefert hat, recht hoch gewertet wird; das kann als Gegengewicht gegen übertriebene Lutherverehrung bei uns Deutschen nur dienlich sein. Aber zweierlei durfte doch bei der Schilderung Lefèvres und seiner Schüler nicht vergessen werden, einmal ihre Mystik, und zum andern die Reformationsideale des Erasmus. Denn mit den letzteren — man denke nur an die Vorreden zu seinem Neuen Testament — stehen Lefèvres biblische Bestrebungen offenbar auf gleicher Stufe. Von Erasmus aber ist wohl Gabel und Messer abgebildet

1) Die Worte Calvins lauten, Herminjard II, 418 f.: „De Bibliis exhausi mandatum tuum, in quibus reperiendis pluris fuit opera quam pecunia. Cum res meas componam, conjiciam inter sarcinas; puto rem ejus generis esse quae possit differri [in] id tempus." Doumergue, S. 351 — warum wird die ganze Sache erst hier, und nicht an ihrem Orte mit den übrigen Pariser Briefen, S. 197 ff. erzählt? — übersetzt den letzten Satz: „Je crois que cela peut être retardé jusqu'à ce moment" und fügt dann hinzu: „Retarder de quelques jours l'envoi de cet exemplaire particulier, avec les moyens de transport qu'on avait alors, cela indique-t-il que Calvin attribuait peu d'importance à la Bible elle-même?"

(S. 479) — wir sind auch dafür dankbar — aber nichts gesagt über seine Reformationspläne, trotz der Hinrichtung Berquins, trotz der Einleitung zu der Predigt Cops, trotz der Beschreibung Basels. Und weiter: von der Mystik Lefèvres ist in dem einzigen Satze des Appendice V: „Le Fèvre, Réformateur français“ die Rede: „Gérard Roussel, Marguerite d'Angoulême ont été aussi fabrisiens aux derniers jours de leur carrière que Le Fèvre aux premiers jours de la sienne: mêmes affirmations, mêmes inconséquences, mêmes contradictions, sous le couvert du même mysticisme“ (S. 545). In diesem einen Satze aber liegt für vieles früher Gesagte eine Einschränkung. Um so eher aber könnte Doumergue nun mit der Behauptung recht haben, Männer wie Connan, Duchemin, Daniel seien, im Stillen wenigstens, Fabers Anhänger gewesen. Indessen hat keiner unter ihnen sich später zum Evangelium bekannt; und wenn es auch eine Zeit gab, in welcher Calvin die lebhafte Hoffnung hegte, daß sie sich von ihm gewinnen lassen würden (vom Oktober 1533, Op. X^b, Nr. 18 bis etwa zum Anfang September 1539, Herminjard, VI, 9), so hoffte er doch vergebens, und infolge dessen hört denn auch der Briefwechsel zwischen ihm und den Studienfreunden lange Jahre gänzlich auf. Wenn die Verbindung mit Franz Daniel aus einem besonderen Anlaß am 15. Juli 1559 noch einmal angeknüpft wurde, so geschah es nicht, ohne daß der Schmerz des Reformators, die Freunde gerade auf dem für ihn heiligsten Gebiete verloren zu haben, sich kundgab, freilich auch nicht, ohne daß seine alte Freundschaft wieder aufwachte und ihn trieb, sich mit Rat und That, hilfsbereit zu zeigen. Mehr kann ich beim besten Willen aus den Briefen vom 15. Juli, 26. November[1]) 1559 und 12. Februar 1560 (Opera XVII, p. 585, 680 sq. und XVIII, p. 16 sq.) nicht herauslesen, also keineswegs das, was Doumergue (S. 138) daraus schließt, daß diese Freunde „restèrent Fabrisiens, même quand Le Fèvre ne l'était plus, et, cessant d'être catholiques, n'eurent pas le courage de devenir protestants“. Doch, so wirft Doumergue ein, setzt denn nicht der erste der beiden im März 1537 in Basel erschienenen „Epistolae“ Calvins „de fugiendis impiorum sacris“, welcher an Duchemin gerichtet ist, einen ähnlichen Geisteszustand voraus? In der That scheint vieles in dieser Schrift für Doumergues Ansicht zu sprechen. Der Freund wird hier als ein Mann geschildert, der im allgemeinen von der Wahrheit des Wortes Gottes durchdrungen ist und sich ihr unterwerfen will, der nur noch nicht zugeben kann, daß es verlangt, sich von jeder Teilnahme an der Messe und den päpstlichen Zeremonieen zu enthalten. Vielmehr hält er es für das Wichtigste, sich zuerst wahre Frömmigkeit und ein wahrhaft christliches Leben anzueignen. Dann erst könne es

1) Nicht 27. Dezember, Doumergue 138.

sich um Äußerlichkeiten wie Messe und Zeremonieen handeln [1]). Sind das nicht Überzeugungen eines „Fabrisien“? Allein was in der Schrift nicht gesagt wird, ist gerade der strittige Punkt, nämlich wie lange Duchemin diese Überzeugungen besitzt. Wenn sie Calvin früher Jahre hindurch mit ihm teilte und praktisch ausübte — das ist die Meinung Doumergues —, dann war es doch die einfachste Pflicht der Gerechtigkeit, daß er daran erinnerte, besonders da, wo er von seinen einstigen Bemühungen spricht, den entschiedenen Standpunkt schon in Frankreich zur Geltung zu bringen (p. 266), oder wo er in der bescheidensten Form seinen eigenen Mut als Beispiel hinstellt (p. 278). Hat hier Calvin mit Absicht etwas verschwiegen, so könnten ihm das böswillige Historiker nicht ganz mit Unrecht aufs übelste auslegen. Doch das ist ja wieder ein von seinem neuesten Biographen so lebhaft getadeltes argumentum a silentio! Indessen ich glaube, es ist besser, auch dieses Argument in Ehren zu halten, um dadurch zu verhüten, daß nicht zu vieles und Ungehöriges aus der Hinterlassenschaft des Reformators herausgelesen werde, als es in Mißkredit zu bringen, damit man ungestört durch Calvins eigene Äußerungen eine vorgefaßte Meinung durchführen könne.

Doch es ist hier unmöglich, alle einzelnen Aufstellungen Doumergues zu dem Entwickelungsgang Calvins mit einem, wenn auch noch so kurzen Kommentar zu begleiten; es seien mir darum nur noch ein paar Bemerkungen zu der Rede Cops und den Selbstzeugnissen des Reformators gestattet. Für Doumergue ist die Predigt über die Seligpreisungen, wie wir hörten, ein Zeugnis, daß ihr Verfasser bereits „était bien authentiquement converti au protestantisme évangélique“; den von mir gelieferten Nachweis der Benutzung des Erasmus und Luthers deutet Doumergue im Sinne sozusagen vollendeter theologischer Kenntnisse: „C. possédait son Erasme comme son Luther, et son Luther comme son Erasme, il usait librement de l'un et de l'autre, et, avec leurs paroles, exprimait une pensée cependant bien personnelle“ (S. 337). Wie ist eine solche Auffassung nur möglich? Der schwerste Anstoß, den früher, ehe man die Art ihres Entstehens genauer kannte, diese Rede stets bereitete, war ja die Verworrenheit des Stils, das Ringen mit den ungewohnten theologischen Gedanken, wie es die Straßburger Herausgeber kurz und scharf ausdrücken: „Si quis eam [orationem] Calvino abiudicaverit, sane gloriae theologi nihil, certe non multum, detraxisse videbitur, famae vero scriptoris, alias stilum romanum tam feliciter exercentis, non parum consuluisse“ (Op. X^{b}, p. 36). Und jetzt soll das alles in Vorzüge sich verwandelt haben? Gerade weil diese Rede offenbar den Neuling verrät, der eben erst anfängt, religiöse Fragen zu behandeln,

1) Op. V, 243. 256. 266. 270.

darum glaube ich ein Recht zu haben, den Zeitpunkt der Bekehrung Calvins ganz kurz vorher anzusetzen, und seine letzte Beteiligung an dem katholischen Kirchendienst am 23. August 1533 als einen Termin nach unten, nach rückwärts betrachten zu dürfen, bis zu dem das neue religiöse Leben in Calvin noch nicht erwacht ist (Bekehrung Calvins, S. 13). Wenn Doumergue dies letztere für völlig unbegreiflich erklärt, so habe ich selbst (S. 30) angedeutet, daß ich nur sagen wolle, die plötzliche Wendung trete in der zweiten Hälfte des Jahres 1533 ein, und ich gestehe, um noch deutlicher zu sein, gerne, daß ich dem Wirken Gottes in der Seele Calvins, durch welches er dem Gehorsam der Wahrheit unterworfen ward, keineswegs den 23. August als einen starren Grenzpfahl vorstecken möchte. Wenn nur daran festgehalten wird, daß das entscheidende Ereignis seiner Bekehrung nicht lange vor dem Oktober 1533 erfolgt ist.

Damit ist allerdings schon ausgesprochen, daß ich die Beziehung der subita conversio im Psalmenkommentar auf die Studienzeit in Orléans oder Bourges für ganz unmöglich halte. Wo bleibt da die von Calvin selbst eingestandene Verhärtung im Papsttum? Und ferner welches Zeugnis haben wir dafür, daß ein Jahr nach seiner Bekehrung — also in diesem Falle schon 1530 oder 1531 — „omnes purioris doctrinae cupidi" sich an ihn drängten? Etwa die Briefe Calvins an seine Freunde? Oder den Senecakommentar? Bei der gegenteiligen Annahme aber, wer behauptet denn, daß Calvin nach seiner Bekehrung im Jahre 1533 die Rechts- und humanistischen Studien gänzlich habe liegen lassen? Ich meine, das fünfte Kapitel der „Institutio" vom Jahre 1536 bietet uns schon Zeugnisse genug, daß ihr Verfasser wenigstens die kirchenrechtlichen Studien nicht ganz aufgegeben hat [1]). Ferner denke ich, die Äußerung Calvins, daß er „tunc", nämlich ein Jahr nach seiner Bekehrung, Zurückgezogenheit („latebras") gesucht habe, paßt sehr gut zu der Stimmung seines Briefes „ex Acropoli" bei dem Canonicus du Tillet aus dem Jahre 1534, wie andererseits die ihm so rasch aufgenötigte Lehrthätigkeit ebenfalls auf seinen Aufenthalt in Angoulême ohne Schwierigkeit bezogen werden kann. Endlich sind doch Calvins Worte im Psalmenkommentar nicht dazu da, um aus ihr jede Einzelheit seines Lebens vor seinem Ausgang aus Frankreich herauszulesen; warum soll sich denn sein Hervortreten am Allerheiligentage 1533 und später in Noyon, beides Ereignisse, über deren intimen Verlauf wir doch nicht allzu reichlich unterrichtet sind, nicht mit der Schilderung des Psalmenkommentars vereinigen lassen?

Über die Verwendung der Schrift an Sadolet haben wir uns schon ausgesprochen. Das dritte Selbstzeugnis aber, welches Doumergue zum

1) In der schon lange in Aussicht gestellten Untersuchung über die Quellen der „Institutio I" werde ich diese Bemerkung näher erläutern.

erstenmale unter allen, die sich zur Sache ausgesprochen haben, anzieht, scheint mir noch viel weniger hierherzugehören [1]). Der Eingang der zweiten Verteidigungsschrift gegen Westphal bezieht sich vielmehr einzig auf das theologische Verhältnis Calvins zu den übrigen Reformatoren, vorzüglich in der Sakramentsfrage, und giebt darum nicht über seine Bekehrung, wohl aber über die ursprüngliche Stellung des Theologen Calvin sehr beachtenswerte Fingerzeige. Denn er will dort nicht zeigen, „combien serait utile l'accord entre les protestants sur la question de la Cène" (Doumergue S. 346), sondern wie großes Unrecht ihm geschehen sei, dadurch daß man ihn in den Sakramentsstreit gezogen, mit anderen Worten, daß man ihn als Zwinglianer behandelt habe [2]). Um dies völlig klar zu machen, muß ich die Stelle in ihrem ungefähren Wortlaut hier anführen. Seine Lehrweise habe sich zwar nie nach Menschen Gunst, aber doch stets auf das Ziel der Versöhnung, „ad placandos animos magis quam ad augenda dissidia", gerichtet. „Ac libenter glorior, quum alii ad alios propius accedere coepissent, eorum consensu, licet nondum pleno et solido, me fuisse non mediocriter adiutum", d. h. er schloß sich von Anfang an dem allmählich erreichten Consensus in der Sakramentsfrage an. Dann heißt es weiter: „Quum enim a tenebris papatus emergere incipiens, tenui sanae doctrinae gustu concepto, legerem apud Lutherum, nihil in sacramentis ab Oecolampadio et Zvinglio reliquum fieri praeter nudas et inanes figuras, ita me ab ipsorum libris alienatum fuisse fateor, ut diu a lectione abstinuerim. Porro antequam scribere aggressus sum, Marpurgi inter se colloquuti aliquid ex priore vehementia remiserant, ut si nondum plane esset serenitas, aliquantulum tamen discussa esset densior caligo." In dem ersten dieser beiden Sätze erklärt Calvin selber die Thatsache, welche in der „Institutio" vom Jahre 1536 unbestreitbar vorliegt, daß auf die Ausbildung des ursprünglichen Systems Calvins Zwinglis Schriften nur wenig eingewirkt haben. Der zweite Satz aber fügt einen neuen Grund („porro") dafür an, daß er nicht an Zwingli angeknüpft habe, und daß man ihn deshalb auch jetzt nicht der gleichen Verdammnis mit dem

1) Doumergue S. 347 citiert einen Satz in meiner Bekehrung C.s S. 21 über die oberflächlichen evangelischen Eindrücke, die C. als Student empfangen und im Hinblick auf den Sakramentsstreit und auf die Notwendigkeit einer starken, einigen Kirche ohne Bedenken von sich gewiesen haben mag, und meint, ich habe dabei an die Schrift gegen Westphal gedacht. Das ist aber nicht der Fall; ich habe nach meinem Citat, S. 21, Anm. 1, mich zunächst auf die Schrift gegen Sadolet bezogen, und die Bemerkung über den Sakramentsstreit aus allgemeinen Erwägungen hinzugefügt.

2) Die Schrift beginnt: „Quam invitus ad hoc certamen, quod ab initio hucusque defugere conatus sum, nunc iterum pertrahar, multis verbis testari, mihi necesse non esse arbitror"; Op. IX, 51.

Zwinglianismus übergeben dürfe: weil ja vor seinem Auftreten (in der „Institutio") die Marburger Vereinigung zu stande gekommen sei, wodurch ihm von vornherein der Weg gewiesen war. Das Ganze soll also nachweisen, daß er nie anders denn als Unionstheologe — wir können hinzufügen, in den Fußtapfen und nach Art Martin Butzers — in die Sakramentsfrage eingegriffen habe, wie auch noch aus den folgenden Worten hervorgeht, in denen er die Schwäche Butzers, die leere Formelschmiederei, von sich abwehrt, und sich zugleich darauf beruft, daß er eine Zeit lang auf beiden Seiten Zustimmung gefunden habe: „Hoc quidem mihi iure vendico, nunquam me ambigua loquendi forma captiose aliud prae me tulisse quam sentirem. Postquam absque dissimulatione ita in lucem prodii, nullus ex dissentientibus . . . signum offensi animi dedit etc." Nach alledem ist es uns zweifellos, daß diese ganze Ausführung mit der Bekehrung des Reformators nicht das mindeste zu thun hat. Wie kann man aber erst aus dieser Stelle schließen, Calvin habe schon vor dem Marburger Gespräch „tenuis sanae doctrinae gustus" besessen? Das ist eine Exegese, der ich nicht zu folgen vermag. Im Gegenteil geht dieser Ausdruck auf die Zeit, als sich Calvin seine Sakramentslehre bildete, d. h. als er mit den Vorarbeiten zu der „Institutio" vom Jahre 1536 beschäftigt war. Wenn er aber seine damaligen theologischen Kenntnisse noch so bezeichnet, so dürfen wir die ähnlichen Worte im Psalmenkommentar ohne Sorge auf den Herbst 1533 beziehen.

Doch wenn ich Grund habe, in allen diesen Punkten eine von Doumergue abweichende Stellung einzunehmen, so möchte ich damit, wie schon gesagt, keineswegs das Ansehen weder des Verfassers noch seines Werkes herabsetzen. Das Buch hat in dem glänzenden Stil, in der Vielseitigkeit des Stoffes, in dem Fleiße und der Sorgfalt, mit welchen jeder, auch der kleinste Beitrag zur Calvinforschung verwertet ist, so viele Vorzüge, daß für jeden die Lektüre sich reichlich lohnt. Den Hauptmangel sehe ich in der angewandten Methode. Dadurch ist Doumergues Aufmerksamkeit auf zu viele Nebendinge abgelenkt worden, so daß er die Hauptfrage, die wenigstens uns Deutsche bei dem Gegenstande bei weitem am meisten anzieht, nicht immer scharf genug ins Auge gefaßt hat. Es ist die Frage: Wie ist der junge Franzose zu dem geistesmächtigen Reformator geworden, der zuerst in der „Institutio" in seiner tiefen Frömmigkeit und eigentümlichen Geistesart vor uns hintritt? Im Lichte dieser Frage mußte vor allem auch die Bekehrung des werdenden Reformators erfaßt werden. Doumergue dagegen lehnt es wiederholt ab, daß man den Studenten Calvin und seine Frömmigkeit mit dem späteren Reformator in Parallele stelle; aber dann war es um so dringender nötig, die Frömmigkeit des Studenten genau zu charakterisieren, damit die spätere Entwickelung auf dieser Grundlage wirklich verständlich

würde. Daran aber hat Doumergue die vorwiegende Rücksicht auf das „Milieu" gehindert, das uns doch die lebendige Persönlichkeit Calvins nie ersetzen kann.

Und doch kann es sie unter einem Gesichtspunkt in gewissem Sinne ersetzen. Nämlich, wenn man bedenkt, daß das Buch von einem Franzosen und zunächst für Franzosen geschrieben ist. Für sie gilt Calvin mit Recht nicht in erster Linie als ein Reformator, dessen Eigenart neben den anderen vorzüglich zu erforschen ist, sondern als der Reformator, mit dessen Namen und Werk in Frankreich die ganze Reformation unauflöslich verbunden ist. Dem Biographen mußte es demnach nicht als seine oberste Aufgabe erscheinen, die Sonderart Calvins ans Licht zu stellen, als vielmehr in seiner Person die ganze französische Reformation darzustellen und zu rechtfertigen. Diese Betrachtung nimmt erst den rechten Standpunkt zur Würdigung des Werkes ein, und von hier aus angesehen, wird das Buch, das mit allen Vorzügen des französischen Geistes ausgestattet ist, das auf jeder Seite von treuer Anhänglichkeit und tiefer Begeisterung für den Reformator und die Reformation zeugt, seine Wirkung nicht verfehlen. Wie sollten wir deutsche Glaubensgenossen uns darüber aber nicht freuen, wenn wir auch hier und da eine Ausstellung zu machen geneigt wären? In diesem Sinne wünschen wir dem Verfasser von Herzen Glück zu der Vollendung seines ersten Bandes; wir würden uns freuen, wenn diese Zeilen seinem Buche manchen Leser zuführen und ihm zugleich für die baldige Vollendung der weiteren Bände hie und da von Nutzen sein könnten!

Halle a./S. Domprediger Lic. **A. Lang.**

2.

Gustav Wolf: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation. 1. Band. Berlin 1899. Oswald Seehagens Verlag (Martin Höfer). IV, 789 S.

Die neue Geschichte der Gegenreformation, deren 1. Band in 3 Abteilungen erschienen ist, grenzt ihr Gebiet anders ab, als man es bisher gewöhnt war; sie beginnt mit dem Zeitpunkt, als Karl V. nach Beendigung des schmalkaldischen Krieges auf der Höhe seiner Macht stand, und wählt als Schlußpunkt das Erscheinen Gustav Adolfs auf deutschem Boden. Wenn sich bei dieser Abgrenzung für den ersten der vier in

Aussicht genommenen Bände die Zeit von 1547—1555 ergiebt, so wird man Gustav Wolf zugestehen müssen, daß er sich zum Geschichtschreiber gerade dieser Zeit zum voraus aufs beste legitimiert hat.

Der Verfasser stellt sein Werk im 1. Buch auf die breite Basis eines allgemeinen Teils in 3 Abschnitten, wovon der erste die deutsche Reichsverfassung, der zweite die katholische Kirche vor Beginn des Tridentiner Konzils, der dritte die evangelische Kirche Deutschlands beim Tode Luthers behandelt. Hätte der erste Abschnitt über die Reichsverfassung schon als Zusammenstellung seinen Wert, so ist doch auch gerade ihm die intensive Aktendurchforschung des Verfassers zu gut gekommen, so daß nicht nur unser bisheriges Wissen geklärt und präciser gefaßt wird, sondern auch auf Schritt und Tritt vielfache Erweiterung erfährt. Es ist ein Vorzug des Buches, daß man auch da, wo es über das bisher Bekannte hinausführt, trotz der mangelnden Quellenbelege nicht das Gefühl verliert, auf durchaus gesichertem Boden zu wandeln. Diese Gewißheit muß auch zur Entschädigung dienen, wenn sich, wie z. B. bei der Schilderung der Reichstage, das Gefühl aktenmäßiger Arbeit fast bis zu einem gewissen Aktengeruch verdichtet, oder wenn sich Zweifel darüber aufdrängen, ob eine Analyse der Kaiserwürde, wie sie S. 17ff. gegeben ist, ihrer Aufgabe gerecht wird, ob eine solche Analyse mit überwiegender Betonung der aktenmäßig festzustellenden Relationen derselben überhaupt gerecht werden kann.

Wenn es indes in der Natur eines solchen allgemeinen Teiles liegt, daß er am wenigsten auf allgemeine Zustimmung rechnen kann, so dürfte dieselbe wohl hauptsächlich dem 2. Abschnitt über die katholische Kirche vor dem Tridentinum versagt werden. Wenn auch die vorhandenen Reformbestrebungen ausdrücklich zurückgestellt werden, so sollte man doch erwarten, daß gerade in der Einleitung zu einer Geschichte der Gegenreformation in erster Linie die der Kirche trotz aller Verluste gebliebene Machtfülle hervorgehoben würde, welche dann die Grundlage für ihre Wiederaufrichtung bildete. Statt dessen wird fast ausschließlich die negative Seite, die Verbesserungsfähigkeit der Kirche, beleuchtet, aber auch hier allzu einseitig die Abnützung und Verlotterung des äußeren Apparats ins Auge gefaßt, die geistige Verflachung und Verödung des ganzen kirchlichen Lebens bei seite gelassen. Und selbst innerhalb der gewählten Abgrenzung könnte man noch bezweifeln, ob der Raum, welcher dem Sitz des Übels, den Zuständen in Rom, gewidmet ist, im richtigen Verhältnis steht zur Schilderung der kirchlichen Mängel in Deutschland, der konkreten Schäden im Volksleben, welche fast gar nicht zur Geltung kommen. Sehr entschieden bezweifeln möchte ich, ob sich wirklich alle deutschen Diözesanhirten auf der Jagd nach dem Pallium befunden haben. (S. 117, 142.)

Über dem 2. Abschnitt des 1. Teils steht der 3. Als die zwei

Hauptbedingungen, welche der evangelischen Religion vorgeschrieben waren, bezeichnet Wolf einmal die enge Anlehnung an die Staatsgewalt, sodann die Verinnerlichung, Vertiefung und Individualisierung des religiösen Lebens. Während nun das erste, der staatskirchliche Gedanke, in klaren Ausführungen in die früheren Jahrhunderte verfolgt und in seiner historischen Notwendigkeit begründet wird, so ist dagegen vollauf zu billigen, daß die Darlegung der zweiten Seite, der Vertiefung des religiösen Lebens, erst mit Luther einsetzt. Der Darstellung von Luthers Entwicklung fühlt man wohl, z. B. S. 216, eine gewisse Unsicherheit in der Verwendung der theologischen Begriffe an; das Formal- und Materialprinzip spukt noch häufiger als gut ist, und trotz aller Anerkennung für die Fülle von anregenden Gedanken wird niemand allen den gerade hier vorgetragenen Spekulationen des Verfassers zu folgen geneigt sein.

Wenn im zweiten Buche, das „Karl V. auf dem Gipfel seiner Macht" schildert, der erste Abschnitt Karls Entwicklungsgang bis zur Wittenberger Kapitulation behandelt, also bis zu dem Zeitpunkt, mit welchem die eigentliche Aufgabe des Verfassers beginnt, so ist man zu der Frage berechtigt, weshalb dieser doch noch einleitende Abschnitt nicht den drei Abschnitten des ersten Buches zur Seite gesetzt worden ist. Die erste Hälfte dieses Abschnittes geht über das Bekannte nicht hinaus; dagegen berührt sich die zweite Hälfte, welche die Vorbereitungen und die unmittelbaren Ergebnisse des schmalkaldischen Krieges darstellt [1]), schon so eng mit dem eigentlichen Arbeitsgebiet des Verfassers, daß von jetzt an, in der zweiten größeren Hälfte des Buches, die Vorzüge des Werkes in vollem Umfange zur Geltung kommen. Als solche Vorzüge möchte ich bezeichnen: genaue Kenntnis des bisherigen Standes der Forschung und vielfache Weiterführung derselben; präzise Stellungnahme zu den einzelnen Fragen; scharfe Zeichnung der politischen Situationen und der handelnden Personen und gute Begründung des in den einzelnen Fällen gewählten Standpunktes.

Nicht als ob hier nur durchaus gesicherte Resultate der Forschung vorgetragen würden: das wird man von einem Buche über diese Zeit noch lange nicht fordern dürfen. Selbst ein so viel behandelter Stoff wie der kursächsische Aufstand enthält noch unzählige Fragen, auf welche eine einheitliche Antwort noch nicht gefunden ist. Noch weit mehr macht sich das für die Zeit zwischen Passauer Vertrag und Augsburger Reichstag fühlbar, welche von Wolf im zweiten Abschnitt des dritten Buches behandelt wird. Solange man gewöhnt war, Passauer Vertrag und

1) Mit dem inzwischen erschienenen Buch von Erich Brandenburg über Moritz von Sachsen setzt sich Wolf im 20. Band des Neuen Archivs f. sächs. Gesch. S. 46 ff. auseinander.

Augsburger Religionsfrieden in einem Atemzug zu nennen, ist für die dazwischen liegende Zeit kaum etwas übrig geblieben; dieser Mangel ist durch den von Brandi bearbeiteten 4. Band von Druffels „Briefen und Akten" nur scheinbar beseitigt, denn das Buch erweist sich leider bei archivalischer Nachprüfung als durchaus unbrauchbar [1]). Wolf befand sich freilich in der glücklichen Lage, vielfach auf eigene Aktenforschung sich stützen zu können; aber fast möchte es scheinen, als ob er sich doch durch die „Resultate" des Druffel-Brandischen Buches mannigfach hätte beeinflussen lassen. Die gemeinsame Opposition gegen das kaiserliche Successionsprojekt, die Verschärfung dieser Opposition, seit Markgraf Albrecht als Verfechter jenes Projektes galt, und dann das Verschwinden dieses Wahnes, damit Zerfall des einigenden politischen und Hervortreten des konfessionellen Gegensatzes, das dürfte trotz des Druffel-Brandischen Buches als der Hauptzug der Geschichte dieser Jahre festzuhalten sein.

Im einzelnen abweichende Ansichten zu begründen, ist hier nicht der Ort. Sie könnten ohnedies nicht hindern, dem Buch und speziell der zweiten Hälfte desselben das Zeugnis auszustellen, daß es eine hervorragende Leistung darstellt, welche auf das Erscheinen der weiteren Bände gespannt macht.

Tübingen. **Viktor Ernst.**

---

1) Näheres an anderer Stelle.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

---

1 9 0 0.

Dreiundsiebzigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1900.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

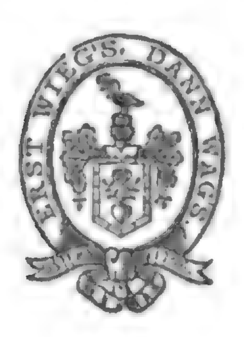
und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz

herausgegeben von

D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1900, drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1900.

Abhandlungen.

1.

Charakteristik der drei Freunde Hiobs und der Wandlungen in Hiobs religiösen Anschauungen

von

Prof. Dr. Julius Ley in Kreuznach.

Die dramatische Anlage der Hiobdichtung, auf welche wir anderwärts [1]) hingewiesen haben, zeigt sich besonders in der Individualisierung der Freunde und in den zu einem bestimmten Ziele sich fortentwickelnden Wandlungen in Hiobs religiösen Anschauungen.

I.

Die Freunde Hiobs.

Obwohl alle drei Freunde den gleichen Standpunkt einnehmen, daß Hiobs Leiden nur eine Folge seiner Verschuldung sein könne, und in ihren Angriffen und Ermahnungen gegen Hiob einstimmig auftreten, so ist doch nicht nur der Ausgangspunkt bei denselben verschieden, sondern auch die Art ihres Auftretens, die Ausdrücke und Wendungen in ihren Reden lassen ihren eigentümlichen Charakter und ihre Sinnesweise erkennen.

---

1) Vgl. N. Jahrbb. für Phil. u. Päd. Leipz. 1896. II. Abtl. S. 126ff.

Eliphas.

Der vornehmste und wohl auch der älteste der drei Freunde ist Eliphas. Er beginnt stets die Reihe der Erwiderungen gegen Hiob und hält die längsten und glänzendsten Reden. Seine erste Rede (K. 4. 5) ist ganz wie nach den Regeln der Rhetorik abgefaßt. Er beginnt freundlich und wohlwollend mit einer fast scheuen Entschuldigung, daß er überhaupt das Wort ergreife; er erinnert den Leidenden an seine eigene frühere Wohlthätigkeit, wie er Unglückliche ermutigt und aufgerichtet habe, und so sollte er doch nicht selbst im Unglück verzagen. Eliphas teilt den allgemeinen Volksglauben, daß jedes Unglück nur eine Strafe für Vergehen sei, doch spricht er aus Schonung seine Überzeugung von Hiobs Verschuldung nicht geradezu aus, sondern weist auf das Gegenteil hin, daß kein Unschuldiger jemals zu Grunde gegangen ist, wie er es an Heimtückischen und Verstockten erlebt habe (4, 8—11; 5, 2—5). Hiermit deutete er jedoch an, daß auch Hiob, wenn er sich auch vor aller Welt als fromm und wohlthätig gezeigt hatte, doch von Tücke, Verstocktheit und versteckten Untugenden nicht frei geblieben sei. Der offenen persönlichen Anschuldigung enthält er sich und schließt vielmehr mit überschwenglichen Verheißungen zukünftigen Glückes seine Rede, so daß auch die Andeutungen der Verschuldung durch den freundlichen und wohlwollenden Anfang und Schluß gemildert erscheinen. Kunstvoll in dieser Rede ist die schauererregende Schilderung der nächtlichen Geistererscheinung (4, 12—16); der Hymnus auf Gottes Allmacht (5, 9—16) hat den Ton einer Psalmendichtung; auch die Tröstungen am Schlusse sind recht glänzende. Aber dieses alles paßte nicht für Hiobs Person und Lage. Denn die Vision ist trotz der schönen Darstellung mit dem Inhalte des Orakels für Hiob selbstverständlich; denn bisher hatte sich Hiob durch seine Gottesfurcht besonders ausgezeichnet (1, 5. 8), von Gottes Allmacht war er nicht weniger als Eliphas überzeugt, und Tröstungen wie diese, daß er vor Hunger und Krieg, vor Verleumdung (die gerade der Redner selbst verschuldet), vor wilden Tieren und Unfruchtbarkeit des Bodens geschützt sein werde, waren für Hiobs gegenwärtigen Zustand nicht angebracht. Eliphas ist mehr ein glänzender als sachgemäßer Redner.

Eliphas ist von einem hohen Selbstbewußtsein erfüllt, seine überlegene Weisheit hat er vorzüglich aus eigener persönlicher Erfahrung geschöpft; er selbst, wiederholt er, habe die tückischen und verstockten Menschen untergehen gesehen (4, 8; 5, 3); ihm persönlich sei eine Vision mit belehrendem Orakel zuteil geworden, die er für eine Gottesoffenbarung ausgiebt (15, 11); er habe alles erforscht, was Hiob sich merken sollte (5, 27). Bei dieser Eingenommenheit für die eigene Person fehlt ihm die innere Teilnahme für das Leiden eines anderen. Er spricht zwar jetzt noch keine persönliche Anschuldigung aus, aber seine Anzüglichkeiten sind ohne alle Rücksicht und Schonung, wenn er von dem plötzlichen und schrecklichen Untergang der Unheilstiftenden und Verstockten spricht in rohen Bildern und Gleichnissen, wie vom Einschlagen der Zähne des Löwen oder vom Fluche, der den Verstockten und seine Kinder trifft. Wenn auch, wie anderwärts dargelegt, zugleich ein Seitenhieb auf den Nationalfeind beabsichtigt wird, so mußte der Angeredete doch auch die Beziehung auf seine Person erkennen, um so mehr als zu seinem Troste hinzugefügt wird: „Heil dem Menschen, den Gott zurechtweist, und die Zucht Gottes verachte nicht!" Eliphas hat nicht das Gefühl, wie schmerzlich solche Verdächtigungen für einen Mann wie Hiob sein müßten, dem nichts ferner als Bosheit und Tücke lagen, und macht daher mehr den Eindruck eines mit Worten prunkenden Redners als eines aufrichtigen, teilnehmenden Freundes, wie dieses mit Recht Hiob hervorhebt (6, 11—25; 13, 7—12).

Bei der hohen Vorstellung von der eigenen Würde und Weisheit hatte Eliphas für seine wohlgemeinten Sprüche und Ermahnungen dankbares Entgegenkommen erwartet. Um so mehr ist er überrascht und erzürnt über Hiobs scharfe Erwiderung, welcher die Freunde falsch und trügerisch nannte (6, 14—21. 27; 12, 2. 4; 13, 9—12). In heftigem Tone und nicht mit einer Entschuldigung wie in der ersten Rede beginnt er die zweite. Jetzt spricht er auf Grund der Vergeltungslehre seine Überzeugung von Hiobs Verschuldung offen und rücksichtslos aus. Hiob habe durch frevelhafte Worte, welche gegen alle Gottesfurcht verstoßen, selbst seine Schuld bewiesen (15, 2—6). Eliphas spricht auch seine Ent-

rüstung darüber aus, daß Hiob sich weiser dünke als seine ergrauten Freunde (7—10) und auf die ihm mitgeteilte Vision und Lehre gar nicht geachtet habe (11—16). Auf Hiobs Einwand gegen die Vergeltungslehre, daß doch auch Frevler sich im Glücke befinden (10, 3; 12, 6), belehrt er ihn, daß solche, wenn auch äußerlich unangefochten, doch innerlich von Gewissensbissen gequält in Furcht und Angst umhergetrieben werden (17—24). Er stellt ihm als Gegenbild die verhaßteste Person seines Volkes entgegen (Nebukadnezar), welcher kampfgerüstet gegen Gott selbst aufgetreten sei, seinen Tempel geplündert und sein Volk in verödeten Gegenden angesiedelt habe (25—29). Dieser werde ein trauriges Ende nehmen. Auf Trügerisches dürfte kein Vertrauen gesetzt werden (30—33); die Schar der Gottlosen werde zu Grunde gehen; die Unheilssaat erzeuge nur Verderben (34—35).

Die Schilderung von den Strafen des Frevlers ist wie in der ersten Rede in doppeldeutiger Weise ausgeführt, daß sie zum Teil auch auf Hiob paßte, so namentlich, daß er von innerer Unruhe gequält (vgl. 6, 4; 7, 4. 13. 14), daß er vor der Zeit endigen, seine Kinder in der Jugendzeit verlieren und sein Besitztum vom Feuer zerstört werde mit dem Schlußzusatz als die Frucht der bösen Saat.

Dramatisch schreitet Eliphas' erste Rede, welche in der vollen Ruhe eines hohen Selbstbewußtseins von Weisheitssprüchen überfließt und Hiob mit einer gewissen Schonung zurechtweist, zur zweiten fort, welche aus verletzter Eitelkeit mit Erbitterung in offene Klagen gegen Hiob ausbricht. Aber auch in der Auffassung der Vergeltungslehre zeigt sich ein Fortschritt, indem zu den äußerlichen Strafen für Verschuldung auch innere angenommen werden, welche trotz scheinbaren Glückes nicht weniger qualvoll seien.

War Eliphas bereits in seiner zweiten Rede mit großer Heftigkeit gegen Hiob aufgetreten, weil dieser seine Vision und Weisheit mißachtet hatte, so zeigt er in der dritten Rede noch eine weit größere Entrüstung, weil Hiob inzwischen von der Abwehr sogar zu Angriffen übergegangen war und die Freunde tückischer Absichten beschuldigt hatte (21, 17). Der Zorn läßt Eliphas seine Würde vergessen und reißt ihn zu den schmählichsten Anklagen fort. Hiobs

Rechten gegen Gott sieht er als eine Mißachtung Gottes und Verleugnung der Gottesfurcht an, diese aber hält Eliphas für die Grundbedingung aller Frömmigkeit und Tugend, wo diese fehle, da gelangen alle Laster zur Herrschaft (22, 2—4). So sei auch Hiob diesen verfallen gewesen; er habe Arme und Waisen bedrückt, sich erbarmungslos und gewaltthätig gezeigt; darum habe ihn auch eine so schreckliche Strafe getroffen (5—10). Eliphas, der von der Vergeltungslehre fest überzeugt ist, schließt aus der Größe der Strafen auf die der Vergehungen. Jetzt hält er ihm nicht einmal mehr den verhaßten Volksbedrücker (Nebukadnezar), der doch wenigstens gegen seine heimischen Götter (wie sich aus den Keilinschriften ergiebt) die größte Verehrung zeigte, als Gegenbild vor, sondern die Gottesverächter zur Zeit der Sintflut (15—19).

Mit diesen schmählichen Anschuldigungen hatte sich der Zorn des Mannes gewissermaßen ausgetobt, und zugleich mußte der Rückblick auf vergangene Zeiten eine ruhigere Gemütsstimmung in ihm herbeiführen. Der stolze und selbstbewußte Mann mußte jetzt fühlen, daß er in seinen Zornausbrüchen zu weit gegangen und sogar mit sich selbst in Widerspruch geraten war, da er früher selbst Hiobs Wohlthätigkeit anerkannt und gerühmt hatte (4, 3—4). Er lenkt daher wieder ein [1]), und in altgewohnter Würde stellt er sich zu Hiob wieder freundlicher; er ermahnt ihn zur Umkehr (20—25) und verheißt ihm die Wiederherstellung seines Glücksstandes mit passenderen Worten (26—30) als früher (5, 19—16). Ob mit Absicht oder, was wahrscheinlicher ist, intuitiv hat der Dichter gezeigt, wie der Zorn auch würdevolle Männer ungerecht macht, und wie sie dann im Gefühle ihres Unrechts Versöhnung und Ausgleichung suchen. So scheidet der stolze und in seiner Eitelkeit schwer verletzte Mann dennoch in Freundlichkeit und mit friedlichen Wünschen aus dem Kampffelde und bezeugt hierdurch einerseits eine achtungswerte Selbstverleugnung, anderseits die Anerkennung, daß er mit seinen Anschuldigungen gegen Hiob im Unrecht gewesen war.

Als besonders charakteristische Merkmale in den Reden des

---

1) Auf diese Weise allein läßt sich der schroffe Übergang von den schwersten Anschuldigungen (5—20) zu den versöhnlichen Worten (21—30) erklären.

Eliphas sind außer der bereits dargelegten Eigentümlichkeit, daß er so oft seine Person voranstellt und mit „Ich“ beginnt (4, 8. 12; 5, 3. 8. 27; 15, 17), einem Zeichen seines hohen Selbstbewußtseins, auch die Frageformen, mit welchen alle seine Reden und die neuen Ansätze anfangen (4, 2. 17; 5, 1; 15, 2. 7—11; 22, 2—4. 12. 15), ein Zeichen seines leicht erregbaren und heftigen Charakters. Als eigentümlich in den einzelnen Ausdrücken hat die Partikel כִּי mehrmals nach einer vorangegangenen Frage oder Verneinung die Bedeutung des Gegenteils „nein“ oder „vielmehr“ (5, 7. 18. 23; 22, 2, verstärkt durch אַף 15, 16, sonst noch 20, 5). Mehrere einzelne Ausdrücke sind bereits von Budde als dem Eliphas eigentümlich angemerkt worden: יִרְאָה absolut für Gottesfurcht (4, 6; 15, 4; 22, 4), כִּסְלָה Femininform für כֶּסֶל „Hoffnung“ nur 4, 6 (in Ps. 85, 9 „Thorheit“); נִכְחַד nur bei Eliphas „vertilgen“ (4, 7; 15, 28; 22, 20), sonst „leugnen“, „verhehlen“; קְדשִׁים „Engel“ (5, 1; 15, 15); sonst noch Ps. 89, 6. Sach. 14, 5; דִּבְרָה Femininform für דָּבָר (5, 8, sonst nur Ps. 110, 4. Pred. 3, 18; 7, 14; 8, 2); נֶאֱלַח (15, 16, sonst nur Ps. 14, 3; 53, 4. Die Wörter רזם (15, 11), כידור (15, 24), פימה (15, 27), סמר piel (4, 15), תהלה (4, 18), קמט pual (22, 16), בצר (22, 24. 25) kommen überhaupt sonst nicht vor.

Übrigens zeichnen sich Eliphas' Reden durch klare Disposition, blühende Sprache und regelmäßige Vers- und Strophengliederung aus. Eine gewisse Weitschweifigkeit und die Neigung zu Wiederholungen (vgl. 4, 8—11 und 5, 3—5; 4, 17—18 und 15, 14—15; 5, 20—24 und 15, 21—24. 32. 33) hängt vielleicht mit der Wohlgefälligkeit an der eigenen Weisheit zusammen.

Bildad.

Weit bescheidener und versöhnlicher tritt Bildad auf. Schon der Zuruf, mit dem er seine erste Rede beginnt (8, 2 ff.): „Wie lange noch willst du dergleichen reden?“ drückt eine gewisse teilnehmende Ängstlichkeit aus, daß sich Hiob mit seinem Zweifel an Gottes Gerechtigkeit versündigen könnte. Selbst die Schuld von Hiobs Kindern als Ursache ihres Todes stellt er nur als eine Möglichkeit hin (V. 4) und ist in seinem Urteil über dieselben

nicht strenger als Hiob selbst, der ebenfalls eine solche Möglichkeit ausgesprochen hatte (1, 5). Er giebt sogar zu, daß Hiob selbst möglicherweise rein und rechtschaffen sei (V. 6); nur sollte er Gott anflehen, nicht anklagen, daß er erwache (vgl. Ps. 44, 24; 78, 65) und ihm wieder Heil verleihe. Bildad beruft sich nicht auf eigene Erfahrung wie Eliphas, sondern auf die der Vorfahren, indem er bescheiden hinzufügt, daß das eigene Leben zu kurz sei, um sich auf dessen Erfahrung berufen zu können (8—9). Hiobs mögliche Verschuldung, welche Bildad nur andeutet, könnte Gottvergessenheit im Glück gewesen sein. Und auch diese Beschuldigung wird in schonendster Weise ausgesprochen unter dem Bilde üppig wuchernder Sumpf- und Wasserpflanzen, welche bei eintretender Dürre sofort vertrocknen. Diese Vergleichung mit bekannten Wasserblumen und Gräsern ist einerseits weit milder als die mit dem Zerschlagen der Zähne oder Verhungern der jungen Löwen bei Eliphas (4, 10. 11), anderseits weit tiefer und treffender, indem das Glück der Menschen als auf dem Leben in Gott beruhend, wie das Gedeihen der Pflanzen auf dem Grunde des Wassers, dargestellt wird; sobald jedoch Gottvergessenheit und Entfremdung eintritt, sobald die Hoffnung auf Haus und Güter gesetzt wird (14, 15), fehlt der Grund des Gedeihens, und das Verderben folgt ebenso schnell, als wenn den Wasserpflanzen die Feuchtigkeit fehlte (16 ff.). Schließlich sind auch Bildads Trostworte (20, 21), daß Gott den Frommen nicht verwirft und Er ihn noch erfreuen und beglücken werde, viel teilnehmender und für die Lage des Unglücklichen passender als die wortreichen und unerfüllbaren Verheißungen Eliphas', welche nur den Widerwillen des Leidenden erregen mußten (6, 6. 7). Nicht „hohles Schönrednertum kennzeichnet Bildads Reden" (Budde S. 39), sondern bescheidenes und rücksichtsvolles Wesen. Ebenso wenig „hüllt Bildad sich in den heuchlerischen Schein, als ob die Schilderung V. 11—19 nicht Hiob, sondern seinen frevlerischen Feinden gelte" (Budde das.), sondern im Gegenteil er beschuldigt Hiob selbst der Gottvergessenheit, wenn auch in zurückhaltender Weise.

Es entspricht ganz Bildads rücksichtsvollem und mildem Charakter, daß er beim Beginn seiner zweiten Rede (K. 18) seinen

Tadel gegen das leidenschaftliche und unüberlegte Wesen ausspricht, und zwar in schonungsvoller Weise nicht gerade gegen Hiob allein, sondern verallgemeinert auch gegen die Freunde, und er schließt in der Herabsetzung solchen Benehmens sich selbst ein mit den Worten: „Warum sollten wir uns selbst dem unverständigen Vieh gleich achten“ (18, 3). Im Gegensatz zu Eliphas, der seine eigene Persönlichkeit stets voransetzte, spricht Bildad von sich selbst nur in der Mehrheit, d. h. mit Einschluß seiner Freunde, mit denen er im Grundprinzip der Vergeltungslehre übereinstimmt. Von Anschuldigungen gegen Hiob hält er sich frei, auch auf die der Gottvergessenheit (K. 8) kommt er nicht wieder zurück, da Hiob in seiner letzten Rede im Gebet sich an Gott gewendet und seine Zuversicht auf seinen Bürgen im Himmel ausgesprochen hatte (16, 19. 20; 17, 3). Nur seine Heftigkeit tadelt er, daß seinetwegen die Erde und die Elemente als Zeugen für seine Unschuld eintreten sollten (16, 18; 18, 4); er sucht ihn vielmehr seinem milden Charakter gemäß zu beruhigen. Denn da Hiob in die Klagen über seine eigenen Leiden auch die seines Volkes über den gewaltthätigen Eroberer eingefügt hatte (16, 9. 11. 14; 17, 4. 5), so glaubte Bildad diese Klagen beschwichtigen zu können mit der Zuversicht, daß die Bestrafung des Feindes nicht ausbleiben werde. Die in sich steigernder Weise angedrohten Strafen können sich unmöglich auf Hiob, der bereits aufs härteste bestraft ist und selbst seinem Tode entgegensieht (9, 21; 10, 21; 17, 12—16), beziehen. Auch ist hier die Rede von einem Manne, der weithin nach Osten und Westen bekannt gewesen war (18, 20), dessen Name und Nachkommen verschwinden werden (V. 17. 19)[1]). Dieses paßte nicht auf Hiob. Gerade daß in allen hier ausgeführten Bildern von den den Frevler erwartenden Strafen nichts von Krankheit und

---

1) Daß in V. 5—20 Wünsche für die Zukunft ausgesprochen werden, läßt die überwiegende Mehrzahl der Imperfekta, sogar synkopiert (V. 12. 13), erkennen. Die LXX übersetzt durchgängig mit der Wunschform: sie las in V. 6 אורו חָשֶׁךְ (τὸ φῶς αὐτοῦ σκότος), in V. 8 כִּי יְשֻׁלַּח (ἐμβληθείη), in V 11 יְבַעֲתֻהוּ (ὀλέσκειαν), in V. 17 יֹאבַד (ἀπόλοιτο). Übrigens werden Wunschsätze nach vorangegangenen Imperfekta auch durch Perfekta, gleichsam als bereits erfüllt, ausgedrückt; vgl. 5, 20. 23; 22, 28 b.

körperlichen Schmerzen vorkommt, zeigt die Absicht, jede für Hiob schmerzliche Erinnerung zu vermeiden [1]). Nach dieser Auffassung wird auch die dem zweiten Absatz (18, 5) vorangesetzte Partikel „gam“ „Auch wird das Licht der Frevler [2]) erlöschen, und die Flamme seines Feuers nicht strahlen“, verständlich. In V. 2—4 weist er zunächst Hiobs leidenschaftliche Reden zurück, mit V. 5 beginnt die Erwiderung auf die Klage über den Volksunterdrücker: „Auch diesem wird es übel ergehen.“

Hiernach schließt sich die Rede Bildads ganz angemessen an die des Eliphas an; sie bewegen sich beide in demselben Gedankenkreise, indem sie Hiobs eigene Worte zum Ausgang des Angriffs oder der Berichtigung machen, aber in verschiedener Weise nach der Verschiedenheit ihres Charakters. Während der heftige Eliphas aus Hiobs eigenen Worten seine Vergehen herleitet (15, 4—6), bemüht sich der versöhnliche Bildad, Hiobs Leidenschaftlichkeit und seine Klage über den Nationalfeind zu beschwichtigen. Die Richtigkeit dieser Auffassung erweist sich aus Hiobs Antwort (K. 19), der sich durch Bildads versöhnliche Rede beschämt fühlte und einräumte, daß er in seinem Schmerze Verwirrtes gesprochen haben möge (19, 3—4). Würde man aber mit den meisten Exegeten die von Bildad geschilderten Strafen auf Hiob selbst beziehen, so würde Hiobs so bescheidene und demutsvolle Antwort kaum zu begreifen sein.

---

1) Mehrere Exegeten (auch Budde S. 94) erklären ganz gegen den Zusammenhang „des Todes Erstgeborner“ (V. 13) für die Elephantiasis. Dieses paßt weder zum Zusammenhang mit den vorangehenden noch mit den nachfolgenden Versen, in denen nicht das Geringste an Krankheit oder gar an die Elephantiasis erinnert. Dagegen entspricht es dem Zusammenhange, unter „des Todes Erstgebornen“ den tötlichen Schrecken zu verstehen. Denn da nach dem nachfolgenden V. 14 der Tod selbst „der König der Schrecken“ genannt wird, so kann sein Erstgeborner nicht anderer Art sein; V. 13 ist bloß eine weitere Ausführung der in Angst und Schrecken sich verzehrenden Kraft des Gewaltthätigen.

2) Der Wechsel im Numerus der Person vielleicht mit Absicht, um die Klage gegen den Nationalfeind zu verdecken (vgl. 16, 9. 10. 13), da man nur versteckterweise und nur für die Volksgenossen erkennbar über den im Lande hausenden Feind zu klagen wagte (vgl. Stud. u. Krit. 1898. S. 65).

Auch in Bildads dritter Rede, zu welcher außer K. 25, 1—6 noch K. 24, 18—20 und K. 27, 13—23 gehören, wie wir anderwärts (Theol. Stud. u. Krit. 1895, S. 668) nachgewiesen haben, erkennen wir denselben gottesfürchtigen, teilnehmenden und versöhnlichen Charakter wieder. Seine Grundanschauung, daß der Mensch nur im Leben mit Gott seinen Bestand habe, wofür er früher (8, 11 ff.) als Gleichnis die Wasserpflanzen am Nil gebraucht hatte, drückt er jetzt mit einem anderen Bilde aus: „Über wen erhebt sich nicht sein Licht" (25, 3), was wohl nichts anderes sagen will, als „wer hat sein Licht, d. h. sein Bestehen, sein Leben (3, 16. 20. Ps. 36, 10), anderswoher als von Gott"? da aber Hiob in den vorangehenden Reden Gott Vorhaltungen über das Wohlergehen der Frevler gemacht (21, 7—13. 30—33; 24, 2—4) und gewünscht hatte, vor Gott hinzutreten, um seine Rechtsache zu führen (23, 3 ff.), so hat dieses Bildad mit einer Art Grauen wegen der Vermessenheit seines Freundes erfüllt, daß ein Mensch dem allmächtigen und furchtbaren Gotte gegenüber, dessen Gebote sich selbst die himmlischen Scharen im Gefühl ihrer Ohnmacht fügen, eine solche Sprache zu führen wage. Hierauf zielt in versöhnlicher Absicht Bildads Rede in K. 25, 1—6. Entsprechend jedoch Hiobs ausführlicher Schilderung von dem Glücke der Frevler, das ihnen selbst mitsamt ihren Kindern und ihrer Habe zuteil wird (21, 7—13), stellt Bildad parallele Gegenbilder von dem schrecklichen Unglück der Gottlosen entgegen, von welchen sie selbst, ihre Kinder und Habe betroffen werden (24. 19—20; 27, 14. 16—19), und da Hiob von dem schmerzlosen Tod und der ehrenvollen Bestattung der Frevler gesprochen hatte (21, 32. 33; 24, 24), so schließt auch Bildad in entsprechender Weise mit der Schilderung des schrecklichen und schimpflichen Unterganges eben eines solchen (27, 20—23), so daß diese sich entsprechenden Gegenüberstellungen schon auf die Zugehörigkeit von 24, 18—20 und 27, 13—23 zu Bildads Reden schließen lassen, da sie an den Platz, welchen sie jetzt im Texte haben, nicht hingehören können [1]).

---

1) Buddes Einwand (S. 143), daß „durch diese Verbindung vollends das Mißverständnis entstehe, als ob alle Menschen (denn von ihnen reden 25, 6) dem Verderben des Frevlers verfallen wären", erledigt sich dadurch, daß 24, 18,

In dieser Darstellung von dem Unglück des Frevlers kommt jedoch nichts vor, was auf Hiobs Geschick bezogen werden könnte, wie unzweifelhaft schon daraus hervorgeht, daß nach des Textes Überlieferung K. 27, 13—23 für Hiobs eigene Rede ausgegeben und sogar noch von Budde dafür gehalten wird. Im übrigen tritt uns Bildads milder und versöhnlicher Charakter so recht entgegen, wenn wir seine Ausdrucksweise mit der des Eliphas in Beziehung auf denselben Gedanken vergleichen. Von Gottes Erhabenheit über menschliche Hinfälligkeit sagt Eliphas (15, 15—16): „Siehe, seinen Heiligen traut er nicht (und an seinen Engeln findet er Tadel 4, 18); der Himmel ist nicht rein in seinen Augen, geschweige denn der greuliche und abscheuliche, der Mann, der Unrecht schluckt wie Wasser.“ Wie viel milder lauten die Worte Bildads! Von einem Mißtrauen oder Tadel gegen die Himmlischen spricht er überhaupt nicht, sondern nur: „Er hält den Frieden unter denselben aufrecht“ (25, 2 b). Die hochfahrenden Ausdrücke des Eliphas eignen sich nicht für den bescheidenen Bildad. Nie und nimmer würde er Hiob einen greulichen und abscheulichen Mann genannt haben; er hatte im Gegenteil Hiobs Verschuldung nur als Möglichkeit angedeutet. Nur seine Leidenschaftlichkeit im Reden sucht er zu beruhigen und bleibt nur über Thatsachen mit ihm im Streite, indem er ihm zu seinem Troste den Untergang des Nationalfeindes im voraus verkündigt und Hiobs Beispielen von dem glücklichen Lose der Frevler entgegengesetzte Beispiele von deren Untergang vorhält zum Beweise von Gottes gerechtem Walten über der Menschen Schicksal.

---

soweit der Vers verständlich ist — der Schluß gilt jetzt fast allgemein für korrumpiert — derselbe als passende Fortsetzung von 25, 6 bei richtiger Übersetzung erscheint: „Leicht fährt er dahin (wie Reisig Hos. 10, 7, oder Spreu) über des Wassers Fläche, sein Grundstück hat keinen Grund auf Erden“ (ein Wortspiel), wörtlich: sein Grundstück vermindert sich, wird gering (qalal in seiner ursprünglichen Bedeutung). Dies bezieht sich auf die Vergänglichkeit der Menschen und ihrer Güter. Von V. 19 an wird ausdrücklich von denen „die gesündigt haben“ gesprochen, und 27, 13 beginnt mit den Worten: „dieses ist des Frevlers Anteil“; demnach scheint ein Mißverständnis ausgeschlossen; von der Vergänglichkeit der Menschen überhaupt geht er zu den sündhaften und zu den schrecklichen Strafen derselben über.

Als sprachliche Besonderheiten dürfte man vielleicht in Bildads Reden einige Aramäismen ansehen, dergleichen aber auch sonst im Buche Hiob vorkommen, namentlich in Elihus Reden. Dahin gehören: תמלל (8, 2), sonst nur bei Elihu 33, 3. Gen. 21, 7. Ps. 106, 2; שׂגה (8, 7. 11), sonst nur Ps. 73, 12; 92, 13; שׂביב (18, 5), sonst nur Dan. 3, 22; 7, 9. Seltene Ausdrücke sind: בצה (8, 11), sonst nur Hiob 40, 21; גמא (8, 11), ägypt., nur noch Exod. 2, 3. Jes. 18, 2; אחו (8, 11), ägypt., nur noch Gen. 41, 2, 18; אֵב (8, 12) nur noch Kant. 6, 11; סבך (8, 17), nur noch Neh. 1, 10; שׂבכה (18, 8), sonst noch 1 Reg. 7, 18. 20. 41. 42. 2 Reg. 1, 2; שׂער (18, 20), sonst noch Ez. 27. 35; 32, 10. Jes. 28, 2. Die Wörter קטט (8, 14), רטב (8, 16), מַלְכֹּדֶת (18, 10), wahrsch. auch צמים (18, 9, vgl. 5, 5) kommen sonst überhaupt nicht vor. Doch bleibt es zweifelhaft, ob bei allen diesen eine beabsichtigte stilistische Eigentümlichkeit anzunehmen sei.

Zophar.

Hiobs dritter Freund, Zophar, wahrscheinlich ein Judäer aus Naama (Jos. 15, 41) und demnach dem Volke des Offenbarungsglaubens angehörig — man darf wohl dem Dichter einen Anachronismus zugute halten — legt alles Gewicht auf das Wissen und die Erkenntnis von Gottes Erhabenheit und Weisheit, von welcher er selbst ganz erfüllt ist und die er in schwungvollen Worten feiert (11, 8—9). Er ist der jüngste, und es geziemte ihm nicht, Hiob, den älteren Mann, wegen bestimmter Vergehen der Tücke und Verstocktheit wie Eliphas, oder der Gottvergessenheit wie Bildad anzuklagen. Er wendet sich nur gegen Hiobs eigene Worte und Anklagen gegen Gott. Er findet es ganz vermessen, daß Hiob seine eigene Lehre für lauter halte, und daß Gott sie auch dafür ansehen müsse. Gerade den Mangel einer gläubigen Gotteserkenntnis sieht Zophar als den Grund von Hiobs Heimsuchung an. In dieser gläubigen Überzeugung giebt er ihm auch die Versicherung, daß, wenn er gläubig Gott anrufen werde und zugleich jedes Unrecht, wenn solches wirklich vorhanden sei, fernhalte, derselbe ihn als von Schuld geläutert erhören und ihm Glück und Frieden verleihen werde (13—19).

Zophars Glaube stammt offenbar aus des Herzens Überzeugung; er beruft sich weder auf persönliche Erfahrungen, noch auf die der Vorfahren oder gar auf Visionen; dergleichen bedarf er nicht, weil er in sich die Sicherheit seines Glaubens hat. Doch sein schwärmerischer Glaube macht ihn zugleich fanatisch und reißt ihn zu schwer verletzenden Worten hin: „Er (Gott) hat die falschen Leute erkannt und ihre Nichtswürdigkeit gesehen und wahrgenommen, und ein unverständiger Mann kommt zur Einsicht, und ein Wildesel wird zum Menschen umgeschaffen" (11, 12), was sich nur auf Hiob beziehen kann. Selbst seine Trostworte (16—19) erhalten einen herben Beigeschmack durch den hinzugefügten Schluß: „Doch die Augen der Gottlosen verschmachten, die Zuflucht ist ihnen verloren und ihre Hoffnung — des Lebens Aushauch" (V. 20). Die Bitterkeit seines Gemütes hat sich nicht beruhigt.

Vollends tritt uns seine Leidenschaftlichkeit in seiner zweiten Rede (K. 20) entgegen, da er sich bei seiner Einbildung einer höheren Gotteserkenntnis von Hiobs scharfen Zurechtweisungen in Spott und Ernst (12, 1—3; 13, 1—12; 16, 2—5; 19, 2—6. 28. 29) aufs äußerste verletzt fühlt. Besonders ist er über Hiobs letzte Worte (19, 25—29), über dessen Selbsttröstung, daß er noch Gott schauen werde, und darüber, daß er in seiner Anmaßung sogar die Freunde vor Falschheit warnt und bedroht, äußerst entrüstet und drückt seine leidenschaftliche Erregung hierüber gleich zum Beginn seiner Rede aus: „Darum bestürmen mich meine Gedanken und darum mein Ungestüm in mir: Beschimpfende Zurechtweisung muß ich hören und Wind als Antwort auf meine Erkenntnis" (20, 2—3). Hiobs geistige Erhebung bezeichnet er als die Freude eines vermessenen Frevlers, die schnell vergeht, und sollte ein solcher in seiner Anmaßung sich bis zum Himmel erheben (eine Beziehung auf Hiobs vermeintliche Gottesanschauung), so geht er doch elendiglich zugrunde (4—11); der süße Genuß, den er festzuhalten suchte, verwandelt sich in Gift (12—17); das mit Unrecht erworbene Gut wird ihm entrissen (18—23); er entgeht der Verfolgung der Waffen nicht, Feuer verzehrt seine Schätze, Himmel und Erde zeugen gegen ihn; das ist das Los des Frevlers vonseiten Gottes (24—29).

In der ganzen Ausführung von den Strafen des Frevlers sind die Anspielungen auf Hiobs Person, auf seine Leiden und Verluste unverkennbar. Hiobs Trost und Hoffnung auf eine einstige Gottesanschauung wird verächtlich als eine süße aber giftige Speise geschildert; die Darstellung der Verluste des Vermögens durch Waffengewalt und Feuer lassen die Andeutungen auf Hiobs Unglück durch feindliche Überfälle und Blitzschläge (K. 1, 14—19) erkennen. Auch der Ausruf, daß Himmel und Erde Zeugnis für die Schuld des Frevlers ablegen, erscheint als eine direkte Erwiderung auf Hiobs Anrufung derselben als Zeugen seiner Unschuld (16, 18). Der Schluß vollends: „Das ist das Los des Frevlers vonseiten Gottes“ klingt wie Hohn auf Hiobs Selbsttröstung mit der Zuversicht auf eine zukünftige Gottesanschauung. Er schließt nicht wie Eliphas und Bildad mit freundlichen Trostesworten; sein roher und leidenschaftlicher Charakter läßt ihn nicht dazu kommen.

So steht Zophar den beiden Freunden durchaus nach; ihm fehlt die Würde und das Selbstbewußtsein des Eliphas, und von der Milde und Versöhnlichkeit Bildads ist er weit entfernt. Während Eliphas in seiner letzten Rede den Frevler zum Teil in der Person des Volksbedrückers, Bildad diesen ganz allein darstellte, ist Zophars Rede gegen den Frevler mit hervortretender Beziehung auf Hiob gerichtet. Seine Ausdrücke und Gleichnisse, meist von des Leibes Funktionen hergenommen (V. 7. 12. 14. 15. 16. 18. 21), sind gemein und lassen den rohen und leidenschaftlichen Charakter erkennen.

Ob der Dichter mit Bewußtsein am Charakter des Zophar zeigen wollte, wie fanatische Gottesverehrung, so ihr Demut und Bescheidenheit fehlt, den Menschen gegenüber leicht herz- und rücksichtslos wird, und daß hinter derselben oft eine tiefe Eitelkeit steckt, welche bei einer Verletzung oft in Zorn und Roheit verfällt, muß als recht zweifelhaft erscheinen; aber um so bewundernswerter wäre es, wenn ein solches Charakterbild aus instinktiver poetischer Kraft hervorgegangen ist.

Zugleich aber tritt uns hier der schroffe Gegensatz zwischen den beiden Charakteren des Zophar und Hiob entgegen. Während Zophar in großer Geistesbeschränktheit und in der Einbildung, Gottes

Sache zu führen, in Rücksichtslosigkeit und Roheit verfällt, erscheint jetzt Hiob als ein Held, der aus Gewissensüberzeugung sein Recht männlich und freimütig gegen Gott und Menschen verteidigt, unbekümmert, was ihm infolge dessen auch widerfahren mag (13, 13f.). Gerade jetzt, da sich Hiobs edle Seele im Kampf gegen unverdientes Geschick und ungerechte Beschuldigungen emporgerafft und zu einer den Freunden unverständlichen Höhe erhoben hat, muß die beschränkte Glaubensmeinung, die das Mißgeschick des Mannes nur als Folge seiner Verschuldung ansehen konnte, ganz besonders abstechen.

Der Dichter hat Zophar nicht wie die beiden anderen Freunde zum drittenmal zu Worte kommen lassen; vielleicht wollte er hierdurch dessen Inferiorität andeuten.

In sprachlicher Beziehung sind mehrere sonst nicht vorkommende Ausdrücke zu verzeichnen: כלבב (11, 12), מפח (11, 20), שׂיא (20, 6), שֶׂפֶק (20, 22), לחום (? 20, 23); seltene sind: כעכה (11, 2), nur noch 19, 7, בדים (11, 3), nur Jes. 16, 6. Jer. 48, 30; חלף „durchbohren“ (20, 24), nur noch Richt. 5, 26. Ob jedoch mit diesen eine stilistische Eigentümlichkeit beabsichtigt ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen.

II.

Die Wandlungen in Hiobs religiösen Anschauungen.

Das Charakteristische in Hiobs Person ist der Wandel in seinen religiösen Vorstellungen und Überzeugungen. Doch muß der Bericht der Sage von der eigentlichen Dichtung unterschieden werden. Der Bericht der Sage ist nach seinem wesentlichen Inhalt in K. 1. 2, 1—10 gegeben und wird in K. 42, 10—17 fortgesetzt; nur hat der Dichter dem rohen Stoff der Sage eine abgerundete und kunstvolle Form gegeben, wie wir anderwärts [1]) nachgewiesen haben. Nach der Sage hatte sich Hiobs Frömmigkeit in allen schweren Prüfungen vollkommen bewährt, und da er wegen seines Unglücks zu Gott betete [2]), so wurde er erhört, er wurde wieder gesund und noch reichlicher als vor seiner Heimsuchung gesegnet.

---

1) Vgl. die Kunstgestaltung des Buches Hiob (N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1899. Leipzig. II. Abtl. S. 287 ff.).

2) In K. 42, 10 muß רָעֵהוּ statt רֵעֶהוּ gelesen werden (die Vokali-

Diese einfache Lösung für die Leiden eines Frommen, wie sie die Sage bietet, entsprach wohl dem Glauben und Anschauungen der alten Zeit, daß Frömmigkeit und Tugend doch schließlich ihre Belohnung finden; sie genügte aber nicht mehr für das Zeitalter des Dichters, da viele entgegengesetzte Erfahrungen vorlagen, daß die Frommen oft im Elend untergegangen waren, während die Frevler bis an ihr Lebensende im Glück und Wohlstand blieben. Daher unternahm es der Dichter, das Problem in Betreff der Leiden der Frommen von einem höheren Standpunkt zu erfassen und zu lösen. Zu diesem Zwecke erweiterte er den Bericht der Sage und fügte zu derselben die Erzählung von der Ankunft der drei Freunde hinzu. Er ließ die Freunde in bester Absicht kommen, daß sie dem Unglücklichen Beileid bezeugen und ihn trösten sollten. Dieses geschah jedoch nicht; sieben Tage saßen sie um ihn, ohne ein Wort des Trostes oder der Teilnahme zu sprechen. Das entsetzliche Leiden war ihnen unbegreiflich. Die Gedanken, welche sich ihnen aufdrängten und denen sie später Ausdruck gaben, wagten sie jetzt noch nicht auszusprechen. Aber gerade dieses unheimliche Schweigen, dieses Versagen jedes Zuspruchs der nächsten Freunde verwundete Hiobs Seele aufs tiefste und brachte ihn zur Verzweiflung. Was die früheren Prüfungen der Sage nicht vermochten, wurde jetzt durch die Ankunft und das Verhalten der Freunde bewirkt. Hiobs bisher ungetrübte Frömmigkeit wurde durch neue Anschauungen, welche sich ihm aufdrängen mußten, tief erschüttert. Hierdurch erst wurde es dem Dichter möglich, sein Problem zur vollen Entfaltung zu

---

sation nach Gr. Ges.-Kautzsch § 91. 1. d), worauf schon die defektive Schreibweise hinweist. Von Hiobs Fürbitte für die Freunde und dessen Erhörung ist bereits in V. 8 und 9 berichtet worden; es gehören diese Verse noch zu des Dichters Erweiterung der Sage. Schon an sich ist es kaum verständlich, daß Hiob, während er sich selbst noch im äußersten Elend befand — denn bis dahin ist von seiner Heilung noch keine Rede gewesen — für seine gegnerischen Freunde eher als für sich selbst gebetet haben sollte. Doch ist die falsche Lesart schon sehr alt, wie sich aus der LXX ergiebt, und dürfte vielleicht vom Dichter selbst herrühren, um die Erzählung der Sage wenigstens äußerlich mit seinen dichterischen Erweiterungen in Einklang zu bringen. Hieraus würde sich ergeben, daß eine schriftliche Aufzeichnung der Sage vorhanden war, worauf wir an anderer Stelle zurückzukommen gedenken.

bringen und zu einer höheren und befriedigenderen Lösung hinzuführen.

In tiefster Verbitterung und Verzweiflung bricht Hiob endlich das lange Schweigen in einem Monolog (K. 3), in welchem er den Tag und die Nacht seiner Empfängnis und Geburt aufs heftigste verwünscht; er klagt, daß er nicht gleich nach seiner Geburt verschieden sei, und daß überhaupt die Unglücklichen und Gequälten im Leben bleiben müßten.

Aber selbst in diesen Verwünschungen und Klagen läßt sich noch immer die tiefeingewurzelte Frömmigkeit Hiobs erkennen. Nur gegen die zufälligen Ursachen seines Daseins sind seine leidenschaftlichen Verwünschungen gerichtet [1]), und wenn er auch gegen die Urheber seines Daseins klagt, so geschieht es mit großer Scheu; der Name Gottes wird nicht genannt; das Subjekt in V. 20 kann auch wie das deutsche „man“ unpersönlich gefaßt werden [2]). Die Frage, ob ihn die Leiden mit Recht und nach Verdienst betroffen hätten, läßt die altgewohnte Frömmigkeit noch nicht aufkommen. Aber es ist doch nicht mehr der Hiob der Sage, welcher in den schwersten Leiden in Ergebung und Demut betete; es ist der Hiob des Dichters aus einer weiter fortgeschrittenen Zeit, der sich aus den Banden altväterlichen Glaubens zu lösen beginnt und die gegen denselben auftauchenden Gedanken nicht mehr niederhält. Mit den Verwünschungen seines Daseins und den Klagen über dessen Urheber ist er von dem festen Glaubensstandpunkte gewichen, in welchem er seinem Weibe gegenüber sprach: „das Gute nehmen wir von Gott an, und das Schlechte sollten wir nicht annehmen?!“ Jetzt will er weder Gutes noch Schlechtes empfangen haben; er wünscht überhaupt nicht ins Dasein gerufen worden zu sein. Doch dieser Wunsch verträgt sich nicht mit seiner früheren völligen Ergebung in den Willen Gottes. Er ist einen Schritt von seiner früheren Frömmigkeit abgewichen. Seinen Freunden gaben seine

---

1) Vgl. 2 Sam. 1, 21 Davids Fluch über das Gebirge, auf welchem die unglückliche Schlacht stattgefunden hatte. Roher sind die persönlichen Flüche bei Jeremias (K. 20, 15. 16).

2) Vgl. Gr. Ges.-Kautzsch § 144, 3a.

Worte Anlaß zum Tadel und zum Beginn der Widerreden; der Redekampf wird hierdurch eröffnet.

1. Noch weiter wird Hiob von seiner früheren ungetrübten Gottergebenheit abgedrängt durch die Rede des Eliphas (K. 4. 5), welcher ihm, anstatt ihn zu trösten, deutlich zu verstehen gab, daß seine Leiden durch geheime Sünden, Tücke und Hinterlist, verschuldet sein müßten, und ihn zur Buße aufforderte (S. 332 ff.). Je mehr sich Hiob von solcher Schuld frei fühlte, desto mehr war er über diese ungerechte Verdächtigung entrüstet; er wirft den Freunden Treulosigkeit vor, und wenn er sich in seiner ersten Rede noch gescheut hatte, offene Klage gegen Gott zu erheben, so richtet er jetzt gegen denselben ganz unmittelbar den Vorwurf, daß er ihn erbarmungslos Tag und Nacht plage, und obgleich es mit ihm selbst zu Ende gehe, doch nicht mit seiner Strafe aufhöre. Hiobs Erbitterung hatte durch die ungerechte Anschuldigung noch zugenommen. Aber er hoffte noch immer, daß Gott doch einmal erbarmungsvoll seiner gedenken werde; er kann sich nicht in den Gedanken finden, daß dieser, dem er stets mit aller Treue ergeben gewesen war, ihn für immer verstoßen hätte; nur fürchtet er, daß es zu spät sein werde: „du wirst mich suchen, und ich werde nicht mehr da sein". Eine gewisse kindliche Anhänglichkeit an Gott hat ihn nicht ganz verlassen. In diesem Gefühle spricht er auch: „und habe ich wirklich gesündigt, warum vergiebst du mir nicht?" (K. 6. 7).

2. Die hierauf folgende gemäßigte Rede Bildads mildert zwar seinen Zorn gegen die Freunde, aber dessen Anschuldigung wegen Gottvergessenheit (S. 337 f.) vermehrt noch seine Erbitterung gegen Gott, da er sich bewußt war, daß er diesen nicht vergessen, vielmehr ihn angerufen habe, ohne Gehör zu finden. Daß auch der wohlwollende Freund ihn für schuldig hielt, mußte seine Gereiztheit noch vermehren, und da er die Anschuldigungen der Freunde nicht als den Grund seines traurigen Schicksals zugeben kann, so drängt sich ihm der Gedanke auf, daß all sein Unglück nur von Gottes Zorn herrühren könne. Von diesem Zorne rührten die Erschütterungen und Zerstörungen auf Erden und die Verfinsterung der Sonne und Gestirne am Himmel her; in diesem Zorne werden die Frommen wie die Gottlosen in gleicher Weise gestraft, und von

demselben sei auch er betroffen worden; auf seine Unschuld nehme Gott keine Rücksicht, wolle sie gar nicht erkennen und lasse ihm auch gar nicht eine Rechtfertigung zu. Und so bricht Hiob in die bitteren Vorwürfe gegen Gott aus, daß er ihn, sein eigenes Geschöpf, das er früher so gnadenvoll bewahrt, jetzt erbarmungslos mißhandle und ihm, obwohl er dem Tode so nahe sei, nicht einen Augenblick der Ruhe und Erholung gönne.

Man erkennt die dramatische Steigerung in Hiobs Erbitterung und eine stets weiter fortschreitende Abwendung von seiner früheren frommen Gottesvorstellung. In der ersten Gegenrede (K. 7) gab er die Möglichkeit einer Verschuldung zu, für die er büßen müsse; er klagt nur über die Härte der Strafe und die zu strenge Ahndung; er erwartet sogar, daß Gott ihn noch suchen werde, nur werde es zu spät sein. In dieser zweiten Gegenrede ist er durch die falsche Beschuldigung des sonst gemäßigten Freundes so erbittert gegen Gott geworden, daß er dessen Zorn und feindlicher Verfolgung seine Leiden zuschreibt. Doch giebt er die Hoffnung nicht auf, daß er durch Bitten und den Hinweis darauf, daß derselbe früher sein Geschöpf so sorgsam und so huldreich bewahrt und geschützt habe, seinen Zorn besänftigen und ihn zum Mitleid bewegen werde. Noch verzweifelt er nicht.

3. Vollends zur Verzweiflung wird Hiob gebracht durch Zophars verletzende Vorwürfe wegen Mangels an Gotteserkenntnis, in welcher er sich doch gerade den Freunden überlegen fühlte. Mit Spott weist er deren Kurzsichtigkeit zurück; er habe Gottes Allmacht und dessen Weisheit in der Vollführung seines Willens besser als sie erkannt. Was derselbe aber einmal will, das führt er aus und straft Menschen und Völker ohne Schonung und Erbarmen, wie die traurigen Schicksale seines Volkes zeigten. Die Freunde seien falsche Anwälte, die mit trügerischen Gründen Gott zu verteidigen suchten, diesem aber nur mißfallen könnten. Er aber bestehe auf seinem Recht und verlange zu erfahren, welcher Vergehen er sich schuldig gemacht habe, daß ihn Gott mit so grausamer Härte bestrafe und wie einen Feind verfolge (K. 13).

So ist Hiob durch die falschen Beschuldigungen der Freunde

dahin gedrängt worden, daß er Gott als seinen Feind und Verfolger ansehen mußte.

In dieser verbitterten Stimmung schildert Hiob das ganze menschliche Leben von seiner trübsten Seite, nach der Kürze seiner Dauer, seiner natürlichen Sündhaftigkeit und der unablässigen Strafen; bei der Unmöglichkeit seines Wiederauflebens nach dem Tode sei er noch übler daran als ein Baum (Palme), welcher, wenn er umgehauen oder abgestorben sei, durch Bewässerung wieder zum Aufleben gebracht werden könne. Für einen Augenblick taucht in seiner Seele der Gedanke und Wunsch auf, ob nicht auch für den Menschen ein Wiedererwecken aus der Unterwelt und eine Wiederversöhnung mit Gott, wenn sich dessen Zorn gelegt hätte, möglich sei; aber der alttestamentliche Standpunkt kann sich nicht dauernd zu dieser Vorstellung erheben; es ist die bloße Sehnsucht, die erst nach Jahrhunderten ihre Erfüllung finden sollte.

So erscheint Hiob am Schlusse des ersten Redeganges zwar im Festhalten seiner Gewissensüberzeugung als ein Held, der sich durch keine Vorstellungen und Ermahnungen von seinem inneren Bewußtsein, daß er so große Leiden nicht verschuldet habe, abbringen läßt, aber zugleich als der unglückseligste Mann, der mit Gott, mit den Freunden und mit sich selbst zerfallen ist und an allem verzweifelt.

Aber trotz der Verzweiflung sehen wir Hiob immer noch mit seinem innersten Wesen an Gott gebunden, ja selbst seine wahrhaft kindliche Liebe zu demselben ist nicht untergegangen. Obwohl er von dem Wahne erfüllt ist, daß ihn Gottes Zorn verfolge, dem er werde unterliegen müssen, so kann er es doch nicht unterlassen, seine Unschuld zu beteuern mit dem Verlangen, sie in einer ordnungsmäßigen Rechtsverhandlung zu verteidigen, gleichviel, ob der erzürnte Gott deshalb seine Leiden noch vermehren und seinen Untergang beschleunigen werde, nur damit derselbe erfahre, daß er ihn unschuldig gestraft habe. Denn diese Anerkennung Gottes geht ihm über alles, selbst über Leiden und Leben. Dabei bleibt er von der Erhabenheit Gottes durchdrungen und zürnet den Freunden, daß sie ihn mit trügerischen Gründen verteidigen zu müssen glaubten. Selbst der für einen Augenblick in ihm auftauchende Wunsch, daß

er nach dem Tode wieder aufleben möge, geht nur aus der Sehnsucht hervor, daß ihm alsdann noch eine Versöhnung mit Gott möglich würde, und daß dieser wieder Verlangen nach ihm trüge. Die Sehnsucht, die ihn selbst erfüllt, wünscht er naturgemäß erwidert zu sehen; er hat Gott nicht abgesagt.

4. Der dramatische Fortschritt in Hiobs vierter Rede (K. 16. 17) liegt vorzüglich in dem in seiner Seele auftauchenden Gedanken, daß Gott selbst Zeuge und Bürge seiner Unschuld sein müßte, ein Gedanke, der sich ihm gerade in dem Augenblick der äußersten Verzweiflung aufdrängte. Je mehr sich seine Vorstellung von Gott verdüstert hatte, so daß er diesen als seinen Feind und Verfolger ansah, um so mehr trat sie in Gegensatz zu seiner früheren tief eingewurzelten von Gottes Gerechtigkeit und Güte. In dieser im Hintergrunde seiner Seele noch nicht verschwundenen Anhänglichkeit lag der Wendepunkt zu einer neuen Aufraffung und Erhebung. Er konnte sich nicht ganz verstoßen glauben von dem Gotte, dem er noch in tiefster Seele ergeben war. Der eigene Rechtssinn drängte den Zweifel an Gottes Gerechtigkeit zurück; er könnte ihm eine Rechtsdarlegung nicht versagen, und wenn sein Zorn es jetzt nicht zuließe, so bittet er um eine einstweilige Verbürgung, daß er es später zu einer solchen kommen lassen wolle. Seine Klage hat sich in Gebet verwandelt, unter Thränen schaut er mit seiner Bitte zu Gott auf, daß er recht bald seine Rechtsdarlegung gestatte, ehe es mit ihm zu Ende ginge. Den Gedanken, den er in seiner letzten Rede ausgesprochen, daß er einst aus der Unterwelt wiederkehre und sich wieder mit Gott versöhne, hat er als unerfüllbar aufgegeben; es bleibt ihm nur noch die Bitte um Verbürgung einer Rechtfertigung vor seinem Hinscheiden, in welcher Gott seine Unschuld anerkennen müßte. Denn sein Leben und jedes irdische Glück hält er für unwiederbringlich verloren; er sieht sich bereits im Grabe und von jeder Hoffnung ausgeschlossen. Nur sein Unschuldsbewußtsein lebt noch in ihm; dieses hält er mit aller Macht fest, um vor Gott gerechtfertigt zu erscheinen; auch bringen keine Leiden und Anfechtungen „den Gerechten von seinem Wandel ab, und rein an Händen nimmt er an Ausdauer zu". Zu dieser Höhe innerer Sicherheit hat sich Hiob in der Kraft seines Unschuldsbewußtseins

emporgerafft. Hierin liegt auch zugleich die dramatisch fortschreitende Entwickelung.

5. Mit der fünften Gegenrede Hiobs (K. 19) gelangen wir zum Mittel- und Wendepunkt der dramatischen Entwickelung der Dichtung. In seiner letzten Rede hatte er, wie wir gesehen, das Leben und alle Hoffnungen aufgegeben, und nur der eine Wunsch war ihm geblieben, daß Gott ihm vor seinem Abscheiden eine Rechtsverhandlung verbürge, damit seine Unschuld von ihm erkannt werde. Doch diese Verbürgung war nicht eingetreten. Bildads milde Rede (S. 338 f.) hatte nur die Wirkung, daß er nicht mehr gegen die Freunde trotzig, sondern in wehmutsvollster Stimmung spricht. Er bittet sie jetzt um Nachsicht und stellt ihnen das Übermaß seiner Leiden vor Augen. Gottes Zorn sei schuld, wenn er in seinen Reden Verkehrtes gesprochen haben sollte. Er fleht die Freunde an, daß sie ihm Erbarmen zeigen und ihn nicht wie Gott verfolgen mögen. Doch seine Bitte bleibt unerhört. Einen letzten Wunsch, daß seine Worte als zukünftiges Zeugnis in Erz aufgezeichnet würden, erkennt er als unerfüllbar. Aber sein Blick bleibt auf die Zukunft gerichtet; er fühlt sich der Gegenwart entrückt, und gerade in diesem Augenblick der trübsten und verzweifeltsten Stimmung der Gottverlassenheit taucht aus der Tiefe seiner Seele die alte tiefgewurzelte und nur durch die vielen Trübsale zurückgedrängte Vorstellung von dem gerechten und gnädigen Gotte, wie er diesen von Jugend auf verehrt hatte, mit voller Kraft wieder auf. Wie in einem verklärten Zustande erfaßt ihn der feste Glaube, daß „sein Erlöser, sein Bürge, der ihn von Schuld freisprechen wird, lebt und zuletzt für ihn eintreten, und den er auch, wenn er aus dem Leben geschieden, schauen[1]) wird. Dieser Erlöser ist kein anderer

1) Daß V. 26 korrumpiert sei, wird jetzt fast allgemein angenommen. Da nun ואחר עורי weder im temporalen Sinne „nach meiner Haut", d. h. wenn diese geschwunden sein wird, noch im lokalen Sinne „hinter meiner Haut", d. h. wenn diese noch vorhanden, sprach- oder sinngemäß ist, so glaube ich, daß עודי statt עורי gelesen werden müsse, da die beiden ähnlichen Buchstaben oft miteinander verwechselt werden (vgl. Könneckes Programm. Stargard 1885. S. 8). Das Wort עֹוד als Substantivum bedeutet „Dauer", „Dasein"; vgl. Gen. 48, 15. Num. 22, 30. Ps. 146, 2 u. a. Demnach ist

als Gott selbst, den er bereits früher (16, 19) als seiner Zeugen im Himmel bezeichnet hatte. In dieser Ekstase glaubt er das Zukunftsbild seiner Wiederbegnadigung mit eigenen Augen zu erschauen und wird von einer tiefen Sehnsucht nach demselben ergriffen. In seiner prophetischen Stimmung warnt er die Freunde vor Untreue und Falschheit [1]) wie vor einer Todsünde.

Jetzt hat Hiob den Höhepunkt innerer Erhebung und Verklärung erreicht, den er sich durch sein Festhalten an seiner Gewissensüberzeugung im Kampfe für Wahrheit gegen die Vorurteile der Freunde errungen hatte. Die fortschreitende dramatische Entwickelung erkennt man recht deutlich. Nachdem er die Hoffnung auf ein Wiedererwachen nach dem Tode und eine Versöhnung mit Gott als unerfüllbar aufgegeben (3. R.), nahm er seine Zuflucht zur Bitte um Verbürgung eines Rechtsverfahrens, von welchem er mit Sicherheit die Anerkennung seiner Unschuld erwartet (4. R.), und da ihm auch diese versagt bleibt, da erfaßt ihn, als seine Not und Trostlosigkeit durch die fortgesetzten Angriffe der Freunde aufs äußerste gestiegen war, der feste Glaube, daß sein Bürge lebt, der für ihn

---

zu übersetzen: „nach meinem Dasein“ d. h. wenn ich nicht mehr lebe. Da ferner נקפו זאת keine sprachgemäße Erklärung zuläßt, so halte ich נקפו für eine ehemalige Randglosse zur Bezeichnung einer Lücke, die hier im Texte des Urexemplars sich vorfand. Die Glosse sollte bedeuten: sie (die Buchstaben im Texte) sind „radiert“, „verwischt“, vielleicht ein termin. technic., vgl. Jes. 10, 34; 17, 6; 24, 14. Die Randglosse kam aus Mißverständnis in den Text zum Ersatz für das verwischte Wort. Das ursprüngliche Textwort muß nach dem Sinne und dem Parallelismus ergänzt werden; es dürfte אֵדַע oder אֶרְאֶה gelautet haben, wozu זאת das neutrale Objekt wäre. Hierdurch wäre auch die Bedeutung von ומבשרי festgestellt und V. 26 zu übersetzen: „Und nach meinem Abscheiden werde ich dieses erfahren und meines Fleisches (Leibes) ledig werd ich Gott schauen.“

1) Die LXX nach mehreren Handschriften hat in V. 29 statt des ersten חרב wahrscheinlich בֶּגֶד (*ἀπὸ καλύμματος*) gelesen und mit „Gewandbedeckung“ übersetzt, vielleicht in der Nebenbedeutung „verstecktes Wesen“ „Heuchelei“, „Falschheit“. Es hat hier die Bedeutung „Untreue“, „Treulosigkeit“ wie Ex. 21, 8. Jes. 24, 16. Jer. 12, 1 und sehr häufig in den Verbalformen. Demnach ist V. 29 zu übersetzen: „Scheuet euch vor Untreue; denn solche (l. המה statt חמה Gesenius, Budde) sind (Schwertes-) Todsünden, daß ihr erkennet, daß es ein Gericht giebt.“

einstehen, seine Unschuld offenbaren und ihn der Gottesanschauung teilhaftig machen wird. Es sind drei Stufen innerer Abwehr gegen die Angriffe auf seine Gewissensüberzeugung, aber nur die letzte hält er fest, als seine alleinige und sicherste Stütze.

Mit diesem Höhepunkte ist die Dichtung zur Wendung, aber noch nicht zur Lösung des Problems gelangt. Denn die alttestamentliche Vorstellung von der Anschauung Gottes umfaßt durchaus nicht die von der Unsterblichkeit der Seele, am wenigsten im neutestamentlichen Sinne, nach welchem sie zugleich ein Fortleben in ewiger Seligkeit in sich schließt. Für Hiob bedeutet die Gottesanschauung nur die Begnadigung und Anerkennung seiner Unschuld vonseiten Gottes; es ist der Ausdruck einer nicht ersterbenden Sehnsucht, vor Gott gerechtfertigt und wieder in Gnaden von ihm angesehen zu werden.

Nach der im Buche Hiob herrschenden Vorstellung befinden sich die Abgeschiedenen in der Unterwelt (Scheol) und zwar in einem apathischen Zustande und in vollster Ruhe (3, 17—19; 14, 21; 17, 16), aber doch nicht ohne alle Empfindung; ein dumpfes Schmerz- und Trauergefühl ist ihnen geblieben (14, 22); sie sind sogar einer augenblicklichen Erregung fähig (26, 5; vgl. Jes. 14, 9 ff.). Es kann demnach auch Hiob in dem Zustande der Ekstase sich eine solche Erregung nach seinem Tode gedacht haben, in welcher er Gott schauen, d. h. die Anerkennung seiner Unschuld erfahren und seinen sehnsuchtsvollen Wunsch erfüllt sehen werde.

Aber die Überzeugung, daß nach seinem Tode seine Rechtfertigung erfolgen werde, gewährt ihm schon jetzt Trost und Beruhigung, wenn er auch nach seinem Abscheiden nichts davon erfahren sollte; ebenso wie verkannte und unschuldig verfolgte Menschen sich damit trösten, daß die Nachwelt besser über sie urteilen werde. Daß hierdurch seine Leiden ausgeglichen werden sollten, daran denkt Hiob gar nicht mehr; er spricht von keiner Ausgleichung und erwartet auch keine. Hierin zeigt sich eben seine tiefe Anhänglichkeit an Gott, daß er keine Ausgleichung seiner Leiden verlangt, sondern nur seine Rechtfertigung und Anerkennung, und es ihm schon Trost gewährt, daß diese nach seinem Tode erfolgen werde.

Mit diesem Höhepunkt innerer Erhebung ist Hiobs Gemütsstimmung ruhiger geworden; seine Gegenreden bleiben zwar scharf und entschieden wie eines sicheren Siegers, aber weniger gereizt. Klagen wie in K. 3, 11—16; 7, 7—10; 10, 18—22; 14, 7—12; 17, 11—16 kehren selten und in ganz anderem Sinne wieder. Das Zukunftsbild von der Anerkennung seiner Unschuld hat ihn von der peinigenden Wahnvorstellung, daß Gott ihn als Feind verfolge, befreit, aber da seine körperlichen Leiden und die Angriffe der Freunde noch fortdauern, so muß er den Kampf bis zur vollen Lösung fortsetzen.

6. Die sechste Rede Hiobs (K. 21) läßt bereits die in seinem Gemüte eingetretene Wandlung erkennen. Die Gewißheit, daß seine Unschuld doch einstmals bei Gott Anerkennung finden werde, hat ihn mit einer Ruhe erfüllt, gegen welche die Angriffe der Freunde und selbst die rohen und leidenschaftlichen Ausfälle Zophars (S. 343 f.) abprallten. Es ist ihm auch nicht mehr um die Verteidigung seiner Unschuld zu thun, da er eines höheren Zeugen für dieselbe sicher ist. Auch ist in ihm das Gefühl der Gottesverehrung wieder so lebendig geworden, daß er nur mit Widerwillen von solchen Erscheinungen sprechen mag, welche wie eine Anklage gegen Gottes gerechte Weltregierung erscheinen könnten. Bisher hatte er diese Scheu nicht empfunden, vielmehr in der schärfsten Weise über diese geklagt (vgl. 9, 21—24; 10, 3 ff.; 12, 6; 13, 24 ff.; 19, 7 ff.). Nicht als Anklage gegen Gott, sondern zur Widerlegung der irrtümlichen Lehre der Freunde von der Wiedervergeltung, nach welcher jeder Unglückliche ein Sünder sein müßte, führt er entgegengesetzte Beispiele an vom Wohlergehen von Gottesverächtern. Wie ungern er dieses thue, spricht er selbst aus: „Und so ich daran denke, erschrecke ich, und Schauder erfaßt meinen Leib“, und wenn er die frevelhaften Worte der Gottesverächter anführt, so unterläßt er nicht, hinzuzufügen: „was Gottlose denken, liegt mir fern“. Nicht die angeführten Thatsachen vom Glücke der Frevler sind hier wesentlich, sondern die Widerlegung der Lehre von der Wiedervergeltung, und durch Vorführung unleugbarer Thatsachen sollte eine höhere Anschauung von Gottes Walten erwiesen werden. Daß vom Zorne Gottes seine Leiden herrührten, davon spricht er nicht mehr; es war

dieser Standpunkt eine Phase in dem dramatischen Fortgange seiner religiösen Überzeugung, von welcher wir ihn bald fortschreiten sehen werden. So viel erkennen wir schon jetzt, daß Hiob am Schlusse des zweiten Redeganges das Gefühl der Gottesverehrung wieder in voller Kraft erlangt hat, daß er vertrauensvoll auf seine Wiederbegnadigung hofft und hierin einen beruhigenden Trost findet. Wenn auch seine Leiden fortdauern und die zuversichtliche Hoffnung noch keine Erfüllung gefunden hat, so ist doch sein Zustand trostvoller und erträglicher geworden, und er ist der Lösung des Problems näher gekommen, während er am Schlusse des ersten Redeganges, da er an allem verzweifelte, so weit als möglich von dieser entfernt war.

7. Welche Veränderung in Hiobs religiöser Anschauung und Stimmung eingetreten ist, seitdem er die feste Überzeugung erlangt hat, daß Gott doch einstmals seine Unschuld anerkennen und gnadenvoll auf ihn herabschauen werde, läßt die siebente Gegenrede (K. 23. 24) deutlich erkennen. Von der Klage über Gottes Zorn, der die Unschuldigen wie Schuldigen treffe (9, 22 ff.; 14, 13; 16, 9; 19, 11), hören wir nichts mehr. Auch fürchtete er nicht mehr, daß, wenn es zu einer Rechtsverhandlung käme, Gott ihn durch seine Übermacht erdrücken würde, daß er sich selbst für schuldig erklären müßte (9, 16—20; 10, 2. 3; 13, 20. 21), vielmehr hat er jetzt den festen Glauben, daß dann Gott auf ihn achten, und, da er seine Unschuld anerkennen müßte, ihn frei sprechen würde. Er hält jedoch jetzt sein Geschick für einen unabänderlichen Beschluß Gottes, und was dieser einmal beschlossen hat, kann nicht abgeändert werden; es ist ein fatum und gewissermaßen den Naturgesetzen ähnlich. Diese Vorstellung erfüllt ihn jedoch mit Bangigkeit und Schrecken. Die Allmacht Gottes in ihren rätselhaften Beschlüssen, welche keine Liebe und Erbarmen kennt, ist ihm unerfaßbar. Das Gefühl der eigenen Ohnmacht gegenüber der unfaßbaren Allmacht und Hoheit Gottes läßt Anklagen wie früher nicht mehr aufkommen. Statt des früheren Murrens und Rechtens gegen Gott wie einem Gleichen gegenüber tritt jetzt eine tiefe Scheu hervor vor dessen unabänderlichen Bestimmungen, gegen welche kein Mensch etwas auszurichten vermag.

Nur die eine Klage muß er noch ferner erheben, daß Gott sich nirgends finden, daß seine Gerechtigkeit, die ihm jetzt unzweifelhaft geworden ist, in rätselhafter Weise so lange auf sich warten lasse, und daß er, bis diese eintritt, seine Leiden noch zu ertragen habe. Wie ferner Gott so lange die Gewaltthätigkeiten der feindlichen Eroberer, das schreckliche Elend der Unterdrückten, die vielfachen Verbrechen infolge der Auflösung aller gesetzlichen Ordnung, worüber auch die Propheten Jeremia und Ezechiel klagten [1]), mit ansehen und mit der Bestrafung so lange ausbleiben könne. Hiermit glaubte Hiob die Vergeltungslehre der Freunde vollständig zu widerlegen, da er ebenfalls vom Standpunkte der Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit ausgehend, Thatsachen, welche sich unmittelbar vor ihren Augen abspielten, ihnen vorhält.

Anm. Wie bereits früher bemerkt, sind die Klagen über die auswärtigen Feinde, welche das Land erobert hatten und das Volk brandschatzten, immer nur in versteckter Weise ausgesprochen, weil man die Rache derselben zu befürchten hatte. Die Ausdrücke sind hierbei so gewählt, daß sie gerade nicht auf den auswärtigen Feind bezogen werden mußten, aber für die Volksgenossen verständlich waren. So wird noch heutzutage 24, 2ª allgemein übersetzt: „Jene dort“ (wenn man mit der Vulg. hémah hinzufügt; Budde S. 138) „verrücken die Grenze“, was natürlich nur auf einheimische Missethäter bezogen werden kann. Es wäre dieses dem Sinne nach allenfalls zuläßig; aber der Plural von „gebul“ hat fast immer die Bedeutung „Gebiet“, „Land“ (Deut. 32, 8. 1 Sam. 5, 6. 2 Reg. 15, 16; 18, 8 u. a.; vgl. finis und fines), und außerdem müßte eine Verwechselung der beiden Buchstaben Sin und Samech angenommen werden. Aber Grenzverrückung ist zwar eine häßliche Missethat, betrifft jedoch nur kleine Feldstrecken und ist im Vergleich zu den nachfolgenden Schandthaten zu gering, als daß mit ihr die Aufzählung derselben beginnen sollte. Einen passenderen Anfang machen jedoch die Worte, wenn damit die Eroberung und Aneignung des ganzen Landes bezeichnet wird, was die größte und allgemeinste Schreckensthat des Feindes war. Über die Bedeutung von „nasag“ im Hiphil „erreichen“, „gewinnen“, vgl. das Lexikon. Die Imperfekta weisen darauf hin, daß der Feind noch im Lande war und seine Gewaltthätigkeiten noch fortsetzt.

8. Die letzte Erwiderung Hiobs (K. 26. 27, 2—12. 28) läßt uns klar den religiösen Standpunkt erkennen, den er durch Kampf geläutert sich errungen hat. Seine tiefe Verehrung von Gottes

---

1) Vgl. Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1898, S. 68 f.

Allmacht spricht er in dem schönen Hymnus aus, der damit schließt, daß die Wunder seiner Werke ganz unergründlich sind. Nichtsdestoweniger bleibt ihm die Überzeugung von seiner Unschuld unerschüttert. Denn so wunderbar und unerforschlich Gottes Werke in seiner Schöpfung sind, ebenso unergründlich und rätselhaft sind die Schicksale, die er über die Menschen verhängt; beide sind einander gleich, beide gehen aus Gottes unerforschlichen Beschlüssen hervor. Auch die einmal gewonnene Zuversicht zu Gottes Gerechtigkeit, welche seine Unschuld einmal wahrnehmen werde, lebt in ihm noch fort. Den Freunden gegenüber, welche sich über sein „Erschautes“ ärgerten, spricht er nicht mehr davon; es ist sein eigenes, „seine Augen haben es gesehen, kein Fremder“; es ist seines Herzens Sehnsucht geblieben; doch ist noch keine Erfüllung eingetreten, und seine Leiden sind geblieben. Darum bleibt auch seine Klage [1]), daß Gott ihm noch immer eine Rechtsdarlegung versagt hat. Denn so lange seine Leiden fortdauern, sieht er sich in Ungnade bei Gott, und dieses verbittert vollends seine Seele. An der Überzeugung seiner Unschuld werde er bis zu seinem letzten Atemzuge festhalten; denn auf dieser beruht seine Hoffnung auf Wiederbegnadigung. Wenn er auch vom Wohlergehen des Frevlers gesprochen, so halte er doch keineswegs ein solches Glück für wünschenswert [2]). Denn dem Frevler fehlt doch aller innerer Halt: Hoffnung beim Abscheiden aus dem Leben, Gebet in der Not, Beruhigung und Trost

---

1) In 27, 2 ist אֲדֹ־אֵל statt חי־אל zu lesen; ersteres paßt in jeder Beziehung allein. V. 1 muß ausgeschieden werden; denn K. 27, 2—12 und K. 28 bilden die Fortsetzung von K. 26. — Übrigens klagt Hiob nicht, daß ihm Unrecht geschehe, da er von Gottes Gerechtigkeit überzeugt ist, sondern daß ihm eine Rechtsverhandlung, die zu seiner Wiederbegnadigung führen müßte, entzogen bleibt; über die Bedeutung von משפט vgl. 9, 32; 13, 18; 22, 4; 23, 4. Num. 27, 5. Jes. 41, 1; 50, 8. Jer. 12, 1. u. a. Die letzte Stelle ist besonders zu beachten, da Hiob sich fast auf demselben Standpunkt befindet wie dort Jeremia; vgl. N. Jahrb. S. 295 ff.

2) Vor V. 7 ist entweder ein Zwischensatz ausgefallen, der hebräisch etwa lauten würde:

וְאִם־דֶּרֶךְ רְשָׁעִים צָלֵחָה שָׁלוּ כָּל־בֹּגְדֵי בָגֶד (Jer. 12, 1)

לֹא־אֶתְחָרֶה בִּפֹעֲלֵי רֶשַׁע וְלֹא־אֲקַנֵּא בְּעֹשֵׂי עַוְלָה (Ps. 37, 1)

oder es ist ein solcher hinzuzudenken, eine Aposiopesis.

im Gefühl der Gottesgemeinschaft. Hiob hat es erkannt, daß ohne dieses Gefühl jede Grundlage zur Glückseligkeit fehlt. Den Zustand eines gottfeindlichen Frevlers könne er nur seinem Feinde wünschen. Man wird wohl auch hier an den Nationalfeind denken müssen, auf den in fast keiner Rede eine Anspielung fehlt.

Hiob belehrt hierauf die Freunde, daß mit der Vergeltungslehre wie überhaupt mit Gründen menschlicher Weisheit das Walten Gottes sich nicht erklären lasse [1]), daß für Kunstfertigkeiten im Bergbau, für Auffindung und Herstellung der kostbarsten Schätze menschliche Weisheit ausreiche, aber Gottes Weisheit [2]), aus welcher seine Beschlüsse hervorgehen, sei für Menschen unerforschlich; sie sei nirgends zu finden und durch nichts zu erwerben, sie sei ein Geheimnis Gottes. Für die Menschen aber ist Gottesfurcht und Vermeidung des Bösen als höchste Weisheit bestimmt.

Gegen diese höhere unbegreifliche Weisheit Gottes, aus welcher auch sein Schicksal hervorgegangen sein müßte, lehnt sich Hiob nicht ferner auf; dieses läßt seine Scheu und Verehrung nicht mehr zu. Nur sein sehnlichster Wunsch, daß Gott ihm eine Rechtfertigung gestatte, ist ihm geblieben. Ein mehreres wünscht er gar nicht; für ihn wäre hierdurch das Problem gelöst, alle Fragen und Klagen hätten dann ein Ende. Denn er ist ein entschiedener Gegner des Vergeltungsglaubens, welcher Gott seine Handlungen vorschreiben will; er sieht weder das Unglück als eine Folge der Schuld an, noch das äußere Glück als Belohnung für Verdienste. Die wahre

1) Über den nach V. 12 im Texte zu ergänzenden Vers im Sinne: „eure Weisheit ist nicht mit der Gottes zu vergleichen“, vgl. Stud. u. Krit. 1895, S. 673, und über die Verbindung von 27, 13—23 mit K. 25 daselbst S. 668.

2) Daß in V. 12 u. 20 von der Weisheit Gottes im Unterschiede von der menschlichen die Rede ist, ergiebt sich aus dem dargestellten Zusammenhang wie auch aus dem demonstrativen Artikel, welchen die poetisch-rhythmische Sprache in der Regel vermeidet und der bei diesem Worte im Hiob stets fehlt; vgl. 12, 2. 12. 13; 15, 8; 26, 3; 32, 7. 13; 38, 3; 39, 17. Auch in den Proverbien, in welchen dieses Wort etwa 25mal vorkommt, hat es niemals den Artikel; vgl. Über den Gebrauch des Artikels in der hebr. Poesie (Neue Jahrb. f. Phil. u. Päd. II. Abtl. 1891. S. 341 ff.). Buddes Einwand (S. 154): „Nicht eine andere Weisheit als die Gottes spricht Hiob in K. 28 dem Menschen zu, sondern gar keine“, setzt eine Auffassung des ganzen Zusammenhanges voraus, der ich nicht beistimmen kann.

Belohnung, wenn überhaupt dieser Ausdruck zulässig wäre, besteht für ihn im Gefühl der Gottseligkeit, im Bewußtsein, Gott anzugehören, ihm lieb und wert zu sein (vgl. 29, 3—5). Dieses Bewußtsein ist schmerzlich getrübt durch ungewöhnliche Leiden, in welchen er die Ungnade Gottes erkennen zu müssen glaubte. Da aber Gott ihn nicht erkennen läßt, daß er seine Rechtfertigung anhören wolle, so will er diese den Freunden gegenüber, welche ihm jetzt ein geneigtes Gehör gewähren, darlegen. Dieses geschieht in der nachfolgenden Rede (K. 29. 30. 31).

9. Der erste Teil der Rede (K. 29), in welcher Hiob seinen früheren Glückstand schildert, läßt seine tiefe Sehnsucht nach der vormaligen Gottesgnade, unter welcher er sich so beglückt fühlte, und seine fortdauernde Anhänglichkeit ganz besonders erkennen.

Im zweiten Teile (K. 30) bricht Hiob in Klagen aus über den elenden Zustand der Gegenwart. Sein Volk ist den Mißhandlungen und dem Spotte des Feindes und allerlei Gesindels preisgegeben; ihm selbst lassen die nagenden Schmerzen bei Tag und Nacht keine Ruhe; sein Geschrei zu Gott höre nicht auf. Aber er weiß, daß Gott seinen Beschluß nicht ändern und ihn der verzehrenden Krankheit — wofür das Bild des verwehenden Sturmes — bis zu seiner Auflösung überlassen werde. Wie viel lieber wollte er mit einem Schlage aus Gottes Hand sein Leben beschließen. „Doch an die Trümmer seines Leibes legt er nicht Hand, so sehr er auch in seinem Leide danach schreit“ [1]).

Der Tod aus Gottes unmittelbarer Hand schreckt ihn nicht, da er ihm dann seine Unschuld vorhalten könnte (vgl. 6, 9. 10). Durch eine langsam verzehrende Krankheit abscheiden zu müssen, ist sein höchster Kummer, weil er hierdurch sich von Gott verlassen glaubt. Er kann es nicht ertragen, von Gott geschieden endigen zu müssen.

Im dritten Teile (K. 31) beteuert Hiob seine Unschuld. Er zählt die Sünden auf, die er gemieden, und die Tugenden, die er geübt hat. Wir erkennen den hohen sittlichen und religiösen Standpunkt Hiobs

---

1) Die nähere Erklärung dieser Stellen, des auszuscheidenden V. 21 wie des ganzen Kapitels muß ich mir für einen anderen Ort vorbehalten. Die in dieser Zeitschrift (1895. S. 675) gegebene Erklärung bedarf vielfacher Verbesserung.

oder vielmehr des Dichters: eine Keuschheit, die das lüsterne Ausschauen nach Frauen für eine schwere Sünde hält; eine Nächstenliebe, die selbst den Feind nicht ausschließt und auch den Sklaven als ein gleichberechtigtes Geschöpf Gottes ansieht. Und er verlangt keine Belohnung noch eine Ausgleichung seiner Leiden; er hat jede Hoffnung auf Wiedergenesung aufgegeben; er sieht den langsam heranschleichenden Tod voraus und wünscht sich ihn sogar, wenn er ihn nur unmittelbar aus Gottes Hand träfe (31, 23. 24; 6, 9 f. o). Denn sobald dieser ihn beachtete, müßte er auch seine Unschuld erkennen und ihm wieder seine Gnade zuwenden. Sein Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit ist jetzt wieder unerschütterlich, und sein Glaube, daß diese ihm einstmals, wenn auch nach seinem Tode, zuteil werden würde, ist ihm seit seiner Ekstase (19, 25 ff.; 23, 6. 7. 13. 14) geblieben. Aber so lange seine Leiden noch fortdauern, hält er sich von Gott, der den einmal gefaßten Beschluß zu Ende führe, verlassen und unbeachtet, und gerade dieses ist sein größter Schmerz.

Da ihm nun sein sehnlichster Wunsch, eine Rechtfertigung vor Gott, während seiner Lebenszeit versagt erscheint, so wünscht er wenigstens, daß jemand seine Rechtfertigung schriftlich aufzeichnen möge [1]) als ein bleibendes Zeugnis seiner Unschuld, die von Gott auch nach seinem Hinscheiden anerkannt werden müßte (vgl. 19,

1) Die Worte איש ריבי (31, 25) „der Mann meiner Streitsache", „mein Gegner" auf Gott zu beziehen, ist ebenso ungeheuerlich (nicht „titanisch", wie Budde meint) als im Widerspruch mit Hiobs sonstigen Ausdrücken, die er in seinem jetzigen religiösen Standpunkte von Gott gebraucht, vgl. 16, 19—20; 19, 25—27; 23, 6—7; 27, 7—10; 28, 28, ferner Num. 23, 19. Sie drücken stets Scheu und Ehrfurcht vor Gott trotz der Klagen aus; er würde auch im Widerspruch mit der nachgewiesenen fortschreitenden Läuterung in Hiobs religiösen Vorstellungen stehen. Da ferner im ersten Stichos dieses Verses der gewünschte „Zuhörer" doch nur auf einen Menschen bezogen werden kann (denn auf Gott bezogen, müßte statt des Partizip das Imperfekt stehen (vgl. E. Kautzsch Gr. § 151 1. c.), so erscheint es selbstverständlich, daß eben der Zuhörende nur derjenige sein kann, der seine Streitschrift aufzuzeichnen im stande wäre. Mit „dem Manne seines Streites" kann nur derjenige bezeichnet sein, der sich seines Rechtstreites annimmt; vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1895, S. 678, oder man lese וספר ריבי.

23. 24). Wer ihm einen solchen Dienst erweisen wollte, zu dem würde er wie zu einem Fürsten herantreten und ihm jeden seiner Schritte bekennen. Die Schrift aber werde er mit Stolz als seine Zierde tragen, da sie seine Unschuld für immer verbürgte. Mit diesem Wunsche „schlossen Hiobs Worte ab“.

Fassen wir in Kürze Hiobs religiösen Standpunkt, den er jetzt zum Schlusse des wechselvollen Redekampfes einnimmt: er hält fest an der Wahrheit und an seiner Gewissensüberzeugung, daß er seine außergewöhnlichen Leiden nicht verschuldet habe; er hält aber auch fest an Gott mit aller Innigkeit; er ist von Ehrfurcht vor ihm ganz erfüllt (26, 5—14; 28, 23 ff.). Er hat sich den zuverlässigen Glauben errungen, daß Gott einstmals, wenn auch erst nach seinem Tode, seine Unschuld wahrnehmen und seiner gnadenvoll gedenken werde; er zweifelt nicht an Gottes Gerechtigkeit, glaubt jedoch, daß dieser seine Beschlüsse als unabänderliche Naturgesetze über ihm walten lasse (23, 13. 14; 30, 22). Seine Klagen über die fortdauernden Leiden gehen aus der Sehnsucht nach Gottesgemeinschaft hervor, sonst wünscht und erwartet er nichts mehr. Selbst der Tod unmittelbar aus Gottes Hand wäre ihm erwünscht, weil er seiner Wahrnehmung sicher wäre (30, 24). Sein letzter Wunsch, daß seine Rechtfertigung aufgezeichnet werde, geht ebenfalls aus dem unerschütterlichen Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit hervor, daß dieser, sobald er Kenntnis von ihr genommen, seine Unschuld anerkennen werde.

So hatte sich Hiobs Frömmigkeit auch in den schwersten Prüfungen bewährt, und er sich der Erfüllung seines höchsten Wunsches, einer Offenbarung Jahwes, würdig gemacht. Dieser läßt ihn durch die vorgelegten Fragen über sein Walten in der leblosen Schöpfung, in der Tierwelt und in den menschlichen Geschicken erkennen, daß Gott nur nach höchster Weisheit die Welt geschaffen habe und in lauter Güte nach den förderlichsten Zwecken leite, daß er alles wisse und wahrnehme und ihm auch seine Unschuld nicht verborgen geblieben sei. Zugleich mußte er erkennen, wie thöricht und vermessen seine Klagen gewesen wären. Indem er diese in tiefster Demut bereut und sich ganz Gottes Willen anheimgiebt, hat er die frühere Gottesgemeinschaft wiedergewonnen und in diesem beseligenden Ge-

fühle alle Leiden überwunden. Wie hierin die Lösung des Problems liegt, ist bereits anderwärts (Neue Jahrb. 2. Abtl. 1896, S. 140 ff.) dargelegt worden.

2.

Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach und ihre Herkunft.

Von

Prof. V. Ryssel in Zürich.

Als wir in Kautzsch' „Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes“ unsere Übersetzung des Buches Jesus Sirach zum Drucke brachten, war nur erst der Text der zuerst gefundenen zehn Blätter des hebräischen Textes von A. E. Cowley und Ad. Neubauer veröffentlicht worden. Dagegen wußte man bereits von dem neuen Funde, den S. Schechter — derselbe, der erstmalig unter den von Mrs. Lewis und Mrs. Gibson im südlichen Palästina erworbenen Manuskriptfragmenten ein Blatt als den hebräischen Text von Sir. 39, 15 — 40, 8 enthaltend erkannt hatte — in der Geniza der Synagoge zu Kairo unter großen Haufen von meist arg beschädigten Handschriften gemacht hatte. Dieser neue Fund, der zum Teil in Blättern derselben Handschrift besteht, welcher einst auch jene zuerst gefundenen zehn Blätter angehörten, ist uns jetzt durch eine sorgfältige Publikation erschlossen worden, die den Titel trägt: „The Wisdom of Ben Sira. Portions of the book Ecclesiasticus from hebrew manuscripts in the Cairo Genizah collection presented to the University of Cambridge by the editors. By S. Schechters M. A. Litt. D., Reader in Rabbinic in the University of Cambridge and Professor of Hebrew in the University of London, and C. Taylor D. D., Master of St. John's College Cambridge. Cambridge, at the University Press 1899.

Da wir nun also für unsere Übersetzung des Buches Jesus

Sirach wohl die von Cowley und Neubauer veröffentlichten von 39, 15c bis 49, 10c reichenden hebräischen Fragmente und außerdem noch den Inhalt des von Schechter vorläufig veröffentlichten Blattes, dessen Text von 49, 12c bis 50, 22b reicht, nicht aber den ganzen Fund Schechters verwerten konnten, so bieten wir zunächst im Folgenden eine Übersetzung der neuesten Fragmente samt den nötigen Erläuterungen und kurzen Darlegungen über das gegenseitige Verhältnis der in Frage kommenden Texttypen, des Textes der griechischen und der syrischen Übersetzung und eben des neugefundenen hebräischen Textes. Wir schließen uns dabei nicht bloß in dem ganzen Charakter der Übersetzung und textkritischen Forschung, sondern auch in allen Äußerlichkeiten aufs engste an unsere Übersetzung und Erläuterung des Buches Jesus Sirach in Kautzsch' Apokryphen an und verwenden darum auch die nämlichen Abkürzungen, wie G (= griechische Übersetzung, die sogen. LXX), GAl. (= alexandrinischer Texttypus der griechischen Übersetzung), S (= syrische Übersetzung, die sogen. Peschitta), H (= der hebräische Text der neugefundenen Fragmente), Hr (= die Randlesarten dieses Textes) u. a. Dazu bezeichnen wir die oben erwähnte Textedition von S. Schechter und C. Taylor durch die Chiffre S.-T., ohne Rücksicht darauf, welcher der beiden Autoren das Stück, dem die Notiz entnommen ist, verfaßt hat.

Von einer Anführung der umfangreichen Litteratur, die sich bereits an die Publikation dieser neuesten Fragmente angeschlossen hat, sehen wir hier ab, da sie in erster Linie die Echtheitsfrage zum Gegenstande hat, die wir in einem besonderen Abschnitt eingehend behandeln wollen, und verzeichnen nur die Rezension Smends über die Edition Schechters und Taylors in der „Theol. Lit.-Ztg. 1899“, Nr. 18 (Sp. 505—510) und Ed. Königs Aufsätze in der Zeitschrift „The Expository Times“ (insbes. in Vol. XI, Nr. 4. Jan. 1890. S. 170—176), die wir im Nachstehenden sorgfältig verwertet haben. Die Abkürzung „Apokr.“ weist auf unsere Übersetzung und Auslegung des Jesus Sirach in Kautzsch' Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. hin. — Soweit die Darlegungen über das gegenseitige Verhältnis der in Frage kommenden Texte (H, G und S) auf die Frage nach der Ursprünglichkeit des hebr. Textes

ein Licht zu werfen geeignet sind, gehen sie nicht darauf aus, eine im voraus formulierte Hypothese durch Einzelheiten als die einzig richtige zu erweisen, sondern sie wollen nur den Eindruck fixieren, den die Texte in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu einander machen. Das Gesamtergebnis dieser Spezialuntersuchungen wird erst am Schlusse in dem Abschnitt über die Echtheitsfrage vorgeführt werden.

I. Die neugefundenen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach.

A. Handschrift A: Kap. 3, 6^{b} — 7, 29^{a} und 11, 34^{b} — 16, 26^{b}.

Kap. 3, 6^{b} — 7, 29^{a}.

. . . . wer seine Mutter ehrt.[a]
8 Mein Sohn, mit Wort und That ehre deinen Vater,
damit dich alle Segnungen treffen.[b]
9 Der Segen eines Vaters setzt die Wurzel ein,
und der Fluch einer Mutter reißt die Pflanze[c] aus.
10 Suche dir nicht Ehre zu verschaffen durch die Verunehrung deines Vaters;
denn nicht gereicht sie[d] dir zur Ehre.
11 Die Ehre eines Menschen hängt von der Ehre seines Vaters ab
und viel Sünde thut, wer seine Mutter 'mißachtet'[e].
12 Mein Sohn, steh mutig ein [f]für die Ehre deines Vaters
und, so lange du lebst, laß sie nicht aus dem Auge.
13 Und auch wenn sein Verstand abnimmt, sieh es ihm nach[g]
und beschäme ihn nicht, so lange er lebt.[h]
14 Die dem Vater erwiesene Wohlthat wird nicht ausgelöscht
und an Stelle der Sünde[i] wird sie eingepflanzt.
15 Am Tage der Drangsal wird sie dir angerechnet,
daß sie, wie Wärme den Reif, deine Vergehungen wegbringe.
16 Denn frevelhaft handelt, wer seinen Vater geringschätzt,
und von seinem Schöpfer 'verflucht' ist, wer seine Mutter 'zum Zorne reizt'.[k]

Kap. 3, 1—16. **Die Pflichten der Kinder und der Lohn ihrer Erfüllung.** — [a]Auch in S steht dies, als V. $6^{b\beta}$,

unmittelbar vor V. 8. In G entspricht ihm V. 4β und V. 5bβ. — bV. 8b lehnt sich an Deut. 28, 2a an; dabei findet sich die erste Wendung dieses Stichos (ובאו עליך) in S, wogegen die zweite (והשיגך) in H. Statt בעבור schreiben auch verschiedene jüdische Autoritäten bloßes עבור; aber König wird recht haben, wenn er (S. 176) meint, daß das ב nur nach dem (nicht als Finalbuchstabe geschriebenen) ך von אביך ausgefallen sei. — cIn G und S ist das Bild in V. 9a und b von der Gründung eines Hauses hergenommen, in H von der Gründung (d. i. dem Einsetzen) einer Pflanze; es wäre möglich, daß letzteres den ursprünglichen Text ausmacht und daß ersteres nur infolge der Wahl des Zeitwortes יסד dafür eingesetzt wurde, zu welchem das Bild vom Hause besser zu passen schien. Zur Verwendung von יסד vgl. Jes. 51, 16 (hier parallel mit dem Zeitwort נטע, von dem das Subst. נֶטַע in V. 9b abgeleitet ist) und Spr. 10, 25, zum Bilde von der Wurzel Spr. 12, 3. — dDas היא wird am einfachsten auf das Subst. קָלוֹן („Schande“, bezw. „Verunehrung“, s. die Stellen bei Levy, NhWB II, 284, wo sich auch das Hithpael התכבד findet) bezogen; doch kann man es auch neutrisch fassen: = „es“, d. h. wenn du das thust, was V. 9a als unstatthaft bezeichnet. Zum Inhalte von V. 10 vgl. Spr. 17, 6. — eLies מַקְלֶה (Hiph. von קלה, wie Deut. 27, 16) statt מקלל nach S (Smend). — fDas Zeitwort אתעשן in S geht augenscheinlich auf die Textvorlage התחזק (i. S. v. sich mutig beweisen, wie 2 Sam. 10, 12, auch mit ב = jmdm. beistehen, wie 2 Sam. 3, 6) zurück; nur braucht dieser Urtext nicht mit H identisch zu sein, da ja התחזק in H auch Wiedergabe von אתעשן sein könnte. Wenn nun auch in jedem dieser beiden Fälle התחזק das ursprüngliche Textwort in H ist, so schließt dies nicht aus, daß der Siracide החזק („halte fest an“ ꝛc.; vgl. Neh. 5, 16. Hiob 2, 3. 9; 27, 6) schrieb, welche Lesart uns G überliefert (Smend). Dafür spricht das parallele Zeitwort (עזב mit Negation) in V. 12b und besonders der Inhalt von V. 13. — gDas Zeitwort עזב steht natürlich nicht in der Bedeutung „helfen“ (nach Neh. 3, 8 und Ex. 23, 5 ?) oder „erlassen“ (nach Neh. 5, 10), wie S.-T. wollen, sondern bedeutet: „jemandem etwas nachlassen, nachsehen“, d. h. „Nachsicht üben mit jem.“ (so auch Smend). — hWörtl.: „alle

Tage seines Lebens“; die Lesung von G, חילך, ist der matteren von S, חייו, vorzuziehen. — [i] Die Sünde würde zum Verderben führen (vgl. Ez. 33, 13); an ihre Stelle tritt bei dem pietätvollen Sohn die dem Vater erwiesene gute Behandlung, die bleibenden Wert hat, sofern sie von Gott vergolten wird. Das dem syr. חלף entsprechende תמור kann nur die in der pajtanischen Litteratur sich findende Abkürzung von תְּמוּרָה „Ersatz“ bezw. (wie Sir. 4, 10) „Ersatzmann“ (Levy, NhWB IV, 650) sein; s. S.-T. z. St. — [k] Wie Smend richtig gesehen hat, müssen מַכְאִיס und מְקַלֵּל nach G und S ihre Stelle tauschen. מכאיס entspricht dem Texte von G; in der Textvorlage des S könnte, wie in V. 11, מקלה gestanden haben. Standen aber in einem Exemplar מקלל und מקלה, so konnten diese Wörter leicht durch ein Abschreiberversehen die Plätze wechseln.

---

17 Mein Sohn, trotz deines Reichtums [a] benimm dich bescheiden,
und du wirst beliebter sein als der, welcher Geschenke giebt.
18 Halte dich für gering[b] gegenüber all den großen Dingen [in] der Welt,
so wirst du vor Gott Gnade finden.
20 Denn groß ist das Erbarmen Gottes
19 und den Demütigen offenbart er seine Geheimnisse.[c]

---

21 Nach dem, was zu hoch[d] für dich ist, trachte nicht
und, was dir verborgen ist, suche nicht zu ergründen.[e]
22 Über das, was dir erlaubt ist[f], denke nach
und beschäftige dich nicht mit geheimen Dingen.[g]
23 Und hadere nicht, daß dir zu viel verwehrt sei[h];
denn mehr, als du begreifen kannst, ist dir gezeigt worden.
24 Denn vielerlei sind die Gedanken der Menschenkinder,
und die Einbildungen[i] der Erkenntnisse führen irre.

---

26 Ein verstocktes[k] Herz wird ein schlimmes Ende nehmen
und, wer das Gute liebt, wird es gern thun.[l]

27 Ein verstocktes Herz wird viele Schmerzen leiden
und, wer trotzig [darin] verharrt[a], häuft Sünde auf
Sünde.
25 [b]Ohne den Augapfel fehlt ‘dir’ [c]das Licht,
und ohne Einsicht ‘....’ eile nicht herbei, um zu lehren.[d]
28 Für die Wunde des Spötters ‘....’[dd] giebt es keine Heilung;
Denn von schlimmem Gewächs stammt sein Gewächs.[e]
29 Ein weises Herz versteht die Sprüche der Weisen
und ein aufmerksames Ohr freut sich über die Weisheit.[f]
30 Eine lodernde Flamme löscht das Wasser aus;
ebenso sühnt die Mildthätigkeit Sünde.[g]
31 Wer Gutes thut,[h] dem wird es widerfahren auf seinen
Wegen,
und zur Zeit, wo er ins Wanken gerät, wird er
Stützung finden.

Kap. 3, 17—31. Ermahnungen zur Bescheidenheit und Barmherzigkeit. — [a]Ganz wie bei S; nach dem Zusammenhange, sofern vom Geschäfte hier sonst gar nicht die Rede ist, wird der Text von S und H uns den urspr. Wortlaut überliefern. Es ist also nicht nach G עשק (= עסק, s. z. B. Apokr. zu 40, 1) statt עשר zu lesen (S.-T.), sondern jenes nur Korruption des letzteren. — [b]Vgl. die neuhebr. Wendung מִיעֵט עַצְמוֹ „sich klein machen“, bezw. „sich für gering, unbedeutend halten“ (Levy, NhWB III, 186). Zum Sinne von גדולות vgl. Ps. 131, 1: „Dinge, die dem Menschen zu hoch [und wunderbar] sind“ (vgl. noch Jer. 45, 5. Hiob 42, 3); der Gedanke an sie mahnt zur Bescheidenheit. Das Wort עולם steht hier i. S. v. „Welt“ (s. Apokr. zu 1, 2 und 39, 20); S.-T. finden diesen Sinn auch 16, 7 und in der Überschrift zu Kap. 44. — [c]V. 20 wie in S; in G findet sich nur V. 20^b mit einem anderen Stichos (als V. 20^a) davor. V. 20^b läßt sich auch passivisch (so in S und GAl.) übersetzen: „und den Demütigen werden seine Geheimnisse (hebr. סוד sing.) geoffenbart“. — [d]Wörtl. „das Wunderbare“ (im Hebr. Femin. pl.), was schon durch Ps. 131, 1 (s. o. zu V. 18) als das urspr. Textwort erwiesen wird. — [e]חקר wie Sir. 43, 31^b H. — [f]הורשית ist Hofal von רשה (im Hiph. „bevollmächtigen“) = „bevollmäch-

tigt sein zu etwas"; vgl. Chag. 13a, wo sich der Wortlaut von V. 22 nach H findet. — [g] נסתרות wie Deut. 29, 28, wo das Zukünftige mit dem „Verborgenen" gemeint ist. Betreffs עסק s. o. zu V. 17; in seiner engeren Bedeutung „Geschäft" steht es 38, 24. — [h] Wörtl.: „Über das mehr als du (d. h. darüber, daß es mehr Dinge giebt, als du begreifen kannst; vgl. יותר Koh. 12, 12) lehne dich nicht auf" (vgl. Ex. 23, 21, wo אַל־תַּמֵּר zu lesen ist). — [i] דְּמְיוֹנוֹת (nur sing. דִּמְיוֹן im A. T., Ps. 17, 12, in der Bedeutung „Ähnlichkeit, Bild") bezeichnet in der nachtalmudischen Zeit s. v. a. „Illusionen" (Sinnestäuschungen). Statt des Genitivs דֵּעוֹת lasen G und S רָעוֹת, sicher mit Unrecht. — [k] Zu כָּבֵד vgl. הִכְבִּיד לֵב Ex. 8, 28. — [l] Eig.: „wird sich damit beschäftigen" (נהג ב wie Koh. 2, 3), wogegen der neuhebr. Gebrauch von נהג „etwas (als מנהג d. i. als eingeführten Brauch) beobachten" hier schon deshalb nicht in Frage kommen kann, weil נהג in diesem Sinne mit dem Accusativ konstruiert wird (Levy, NhWB III, 347). Nach S.-T. las S statt טובות ינהג, was besser in den Zusammenhang paßt und darum ursprünglich sein wird, fälschlich חובות יהרג (?). — [a] Zu dem Textworte מתחולל würde הִתְחוֹלֵל „warten" Ps. 37, 7 (vgl. Pil. Hiob 35, 14 in gleicher Bedeutung) zu vergleichen sein. Man könnte aber auch an das Kal חִיל Hiob 20, 21 in der Bedeutung „dauerhaft sein" denken, dessen Hithpael „sich als dauerhaft erweisen" (hier: in der Verstocktheit) bedeuten könnte. Aber nach S hat man anzunehmen, daß מִתְהוֹלֵל bezw. מְהוֹלָל = 'wahnwitzig' (vgl. noch Jer. 50, 38 mit ב vom sinnlosen Trotz) zu lesen ist. Zum Versende vgl. Sir. 5, 5 und Ps. 69, 28. — [b] V. 25, der sich in S auch erst hinter V. 27 findet, steht in GAl. als Zusatz hinter V. 24, wogegen er in G ganz fehlt. — [c] Lies תחסר statt יחסר (Smend). — [d] Smend hat richtig gesehen, daß אל תריץ als Variante von תחסר חכמה zum Vorigen zu ziehen ist; dabei schlägt er vor, nach S (s. Apokr. S. 268 Anm. p) bezw. G אל תיעץ „rate nicht" zu lesen. Da aber dann, wie das erste כי in V. 28, so auch לרפאות zu streichen wäre, so ist geratener, dieses letztere nach S als Korruption aus urspr. לְהוֹרוֹת „zu lehren" (vgl. הוֹרָה, אוֹרִי im Neuhebr. und Jüdisch-aram.) anzusehen; nachdem להורות unter dem Einflusse des folgenden רפאות irrtümlich zu לרפאות geworden

war, zog man אל תריץ zum Folgenden und schob dann als Schluß von V. 25 תחסר חכמה ein, was weiter Einschiebung von כי hinter בוכת לץ zur Folge hatte. Dabei könnte die Wahl des Zeitwortes „eilen“ durch den Inhalt von V. 25[a] bedingt sein, sofern der, der blind ist, nicht schnell laufen kann; nach S aber wäre es denkbar, daß der urspr. Text etwa אל תחפץ lautete: „wolle nicht jemanden belehren“. — [dd] כִּי ist zu streichen (s. o. zu V. 27). — [e] Vgl. Gen. 8, 21 u. a. Im Talmudischen steht das Wort נְטִיעָה (eig. „Pflanzung“) auch im Sinne von „Sprößling, Abkömmling, Sohn“ (Levy, NhWB III, 381). — [f] Zum Sinne von V. 29 vgl. Spr. 9, 9, zum Ausdrucke Spr. 2, 2. — [g] Vgl. Sir. 40, 24 und Dan. 4, 24. — [h] Die Wendung in G läßt auf גומל חסדים als urspr. Wortlaut zurückschließen; doch könnte sich die Wahl des Ausdrucks auch so erklären, daß G den allgemeinen Ausdruck פועל טוב „wer Gutes thut“ speziell (und zwar unrichtig) von der Wiedervergeltung verstanden habe. Aber einfacher ist allerdings anzunehmen, daß S den obigen hebräischen Ausdruck vor sich hatte und ihn frei (und zwar sinngemäß) wiedergab und daß פועל טוב in H Wiedergabe von עָבד שפיר in S ist. Auch betreffs des בדרכיו liegt die Sache nicht anders: die abweichenden Übersetzungen von G und S erklären sich am leichtesten so, daß G אחריתו und S ארחתו las (wie 2, 3 und 35 [32], 22, s. Apokr. S. 394 Anm. [a]) und daß בדרכיו in H Wiedergabe von באורחתה in S ist. Übrigens las G יזכרנו statt יקראנו in H; letzteres war aber doch wohl auch das Textwort des Urtextes, da עתיד in diesem Falle in S eine wenn auch freie, so doch ganz sinngemäße Wiedergabe von יקראנו wäre.

---

4 1 Mein Sohn, ‘entziehe’[a] nicht dem Armen seinen Lebensunterhalt,
und laß ‘die Augen des’[b] Verbitterten nicht verschmachten.
2 ‘. . . .’ [c] Einen Bedürftigen kränke nicht,
und entzieh dich nicht dem, der ganz mutlos ist.[d]
3 Bringe nicht in Aufregung[e] das Gemüt des Niedergeschlagenen
und verwunde nicht das Innere des Armen.

4 Verweigere nicht deinem Armen eine Gabe
und mißachte nicht die Bitten[a] des Dürftigen.
5 . . . .
und gieb ihm nicht Gelegenheit[b], dich zu verfluchen.
6 Es schreit[c] der Verbitterte, wenn er gekränkt wird,
und auf den Klang seines Hilferufes wird sein Hort[d] hören.

---

7 Mache dich beliebt bei der Gemeinde
und vor einem Herrscher 'der Stadt'[e] beuge das Haupt.
8 Neige dem Armen dein Ohr zu
und erwiedere seinen Gruß[f] bescheiden.
9 Rette den Unterdrückten vor seinen Unterdrückern
und sei nicht kleinmütig[g] bei gerechtem Urteilsspruch.
10 Sei wie ein Vater den Waisen[h]
und der Stellvertreter[i] des Ehemanns für die Witwen,
so wird dich Gott Sohn[k] nennen
und wird dir gnädig sein und dich vom Verderben erretten.[l]

Kap. 4, 1—10. **Die Pflichten gegen Arme und Unterdrückte.** — [a]Nach Smend wäre mit G statt תלעג zu lesen [אל] תגרע „entziehe nicht“, was sich dem Sinn nach wegen V. 1[b] als durchaus ansprechend erweist. Aber da sich die Abweichung von G und S völlig befriedigend so erklärt, daß im Urtexte אַל־תָּבֹז „raube nicht“ (von בזז) stand und S diesen Jussiv irrtümlich von בזה „verachten“ ableitete (also אַל־תָּבֶז las), so ist es geratener, תלעג als Übersetzung des Textwortes תמיק (d. i. „verspotten“, als freie Wiedergabe von בזה) in S anzusehen. Immerhin wäre ja an sich auch eine Vertauschung von תגרע mit תלעג nicht ausgeschlossen, zumal wenn der Abschreiber an לעג לרש Spr. 17, 5 dachte. — [b]Statt נפש עני ומר נפש ist (mit Smend) wahrsch. nach G zu lesen: עיני מר נפש, was auch das Nächstliegende ist, weil das doppelte נפש kaum ursprünglich sein könnte. Der Wortlaut von H (= „betrübe nicht die Seele des Armen und Verbitterten“) geht, wenn nicht direkt auf S, so auf dieselbe Textvorlage wie die des S („rege nicht den verdüsterten Armen auf“) zurück; s. Apokr.

z. St. Dagegen ist es nicht nötig, ידאיב in ידאב (so bei Smend, was aber wohl nur Druckfehler ist) = „nicht mögen verschmachten die Augen" ꝛc. (vgl. Jer. 31, 12 und das Subst. דאבון Deut. 28, 65) zu verwandeln, weil das Hiphil von דאב im A. T. nicht vorkommt. Zu מר נפש „verbitterten Gemütes", bezw. „mißvergnügt" vgl. 1 Sam. 22, 2. — [c] Das erste Wort von V. 2 דוֹיח wird von S.-T. zu ריח verändert; aber mit Recht hat König (S. 170) bemerkt, daß ריח und נפש nicht zusammenpassen (auch nicht, wenn man übersetzen wollte: „den Mut einer bedürftigen Person"; so etwa S, der also auch schon ריח las). Doch giebt auch das von ihm vorgeschlagene Subst. דֶּוַח keinen befriedigenden Sinn. Da nun zu der hier sicher vorliegenden talmudischen Phrase פיח נפש פ׳ (nach Levy, NhWB IV, 12 eig. „die Seele jmds. ausblasen"; vgl. Hiph. הפיח Ps. 10, 6, viell. s. v. a. „anfahren") die Hinzufügung eines weiteren Substantivs nicht paßt, so nehmen wir an, daß das Adj. דָּוֶה bezw. (auf נפש bezüglich) דָּוָה fem. „betrübt" oder „gedrückt" als Glosse am Rande beigeschrieben wurde und aus Versehen in den Text geriet, also zu streichen ist. — [d] Nach der Stelle Levit. r. s. 34, 178a (s. Levy, NhWB I, 404) ist מִתְדַּכְדֵּךְ (דַּכְדֵּךְ eig. „zerstoßen, zermalmt" mit נפש d. i. „bezüglich der Stimmung") zu lesen. — [e] Zu vergleichen ist das biblische חֳמַרְמַר (Pealal von חמר in passiver Aussprache) = „gähren", von den Eingeweiden jmds., der heftige Seelenschmerzen empfindet; weniger gut das nachbibl. נחמר „verbrannt werden" (Levy, NhWB II, 74), wonach החמיר etwa „entzünden" (= „zum Zorne reizen") bedeuten könnte. Wenn G das Textwort durch προσταράσσειν wiedergiebt, hat er wohl weniger den talmudischen Sinn von החמיר „belasten" im Auge (so S.-T.), als daß er das Kompositum προσταράσσειν („noch mehr aufregen") wählt, um den Satz mit dem Vorausgehenden in Zusammenhang zu bringen. — [f] V. 3b fehlt in G; denn V. 3b und V. 4a bilden den weiteren Doppelzeiler, und V. 4b (= V. 5aG) füllt die durch diese Verschiebung entstandene Lücke aus. Was S gegenwärtig als V. 3a bietet, ist der Rest eines Doppelzeilers, der entweder so verstümmelt oder absichtlich zu einem Stichos zusammengezogen wurde. Überhaupt ist der Text hier nicht in Ordnung (s. Apokr. S. 270, Anm. b). — [g] Lies שאילות statt שאולות (S.-T.).

Zu V. 4[b] vgl. Ps. 22, 25. — [b] Wörtl. „Stelle"; vgl. neutest. *τόπον διδόναι* (aber nicht Hiob 16, 18, s. Ges.-Buhl s. מָקוֹם). — [c] Dafür G und S „flucht", was wohl das urspr. Textwort ist. Umgekehrt stimmen im Folgenden G (*ἐν πικρίᾳ ψυχῆς αὐτοῦ*) und H (wörtl.: „beim Schmerze seiner Seele) gegen S (מן כלה נפשה) zusammen; wahrsch. stand in S ursprünglich ein analoger Ausdruck (etwa מן כאבא דנפשה). — [d] Statt צורו H haben G und S יוצרו „sein Schöpfer" gelesen; doch verdient die Lesart von H den Vorzug. — [e] Lies עִיר statt עיר nach S (Smend). Der folgende Imperativ des Hiphil הַכְאֵף ist von כאף, einer Nebenform von כוף bezw. כָּפַף „beugen", abgeleitet; dieselbe ist vermittelt durch das aram. Part. כָּאִיף von כוף (Levy, TWB I, 350). — [f] Vgl. שָׁאַל שָׁלוֹם „grüßen" 41, 20 (s. Apokr., S. 438 Anm. [h]); danach הֵשִׁיב שָׁלוֹם „wiedergrüßen" (so auch M. Berakhot 2, 1). — [g] Lies nach G und S תקצר statt תקוץ (d. i. „habe keinen Unmut gegen ꝛc."). — [h] Wie Ps. 68, 6, vgl. Hiob 29, 16. — [i] S. o. zu 3, 14. — [k] Vgl. 2 Sam. 7, 14. Hos. 2, 1. — [l] Diese letzte Phrase (ויצילך משחת) fehlt in S, mit dem H auch hier fast wörtlich stimmt.

---

11 Die Weisheit belehrt ihre Kinder[a]
und sie predigt[b] allen, die sie verstehen.
12 Die sie lieben, lieben das Leben
und, die nach ihr suchen, erlangen Gnade von Jahve.[c]
13 Die sich in ihren Besitz setzen, finden Ehrung bei Jahve[d]
und werden begnadet[e] mit den Segnungen Jahves.
14 Heilige Diener sind ihre Diener
und ʻvon Gott geliebt sind die, die sie liebenʼ.[f]
15 „Wer auf mich hört, richtet in Wahrheit
und, wer auf mich merkt, wird in meinem Gemache drin weilen.[g]
17 Denn, ohne mich zu erkennen zu geben[h], will ich mit ihm gehen
und ʻwillʼ[i] zuvörderst ihn durch Versuchungen prüfen;
und, wenn dann sein Herz voll von mir ist,
18 will ich ihn wieder recht leiten und ihm meine Geheimnisse offenbaren.

19 Wenn er [aber] abweicht, so 'will ich ihn verwerfen'[a]
und will ihn strafen durch 'Züchtigungen'.[b]
Wenn er von mir abweicht, so will ich ihn verstoßen
und ihn den Räubern ausliefern.[c]

Kap. 4, 11—19. Die Frucht der Weisheit. — [a] Vgl. Luk. 7, 35 (Matth. 11, 19) und den talmudischen Ausdruck בני תורה z. B. Schabb. 139[b]. Erubh. 40[a]. Für „belehrt" hat G „erhöht"; dasselbe ist in Pereq R. Meir von der Tora ausgesagt, die überhaupt in der rabbinischen Litteratur die Stelle der חכמה bei Jesus Sirach und im A. T. (betreffs der Form חָכְמוֹת (s. Ges.-Buhl s. v.) vertritt. — [b] S hat dafür: „sie erleuchtet", was auf תָּאִיר statt תעיד zurückweist; doch wird ersteres sekundär sein. Ebenso wenig ist es nötig, mit S.-T. וַתַּעַד „und sie schmückt" (vgl. Hos. 2, 15) zu lesen. Doch könnte auch G so gelesen haben, da Jer. 31 (38), 4 in LXX תַּעְדִּי „du sollst dich schmücken" durch ἐπιλήψῃ wiedergegeben ist. — [c] Zu V. 12 vgl. Spr. 8, 35 und Apokr. S. 270 Anm. [r]. — [d] Vgl. Spr. 3, 16. 35. — [e] Statt וַיַּחֲנוּ lesen G und wohl auch S: וַיְבָרֵךְ. Ist dies richtig, so ist H hier nicht von S abhängig; wohl aber hatte S („und der Ort, den [bezw. wo] Jahve segnet, ist ihre Lager[Wohn-]stätte") den gleichen Text wie G bezw. H vor sich. — [f] Lies אל אוהב מאהביה statt der ganz unverständlichen Textworte ואלהו בביא ויהא, die sich, wie S.-T. mit Recht bemerken, nur so erklären, daß der Kopist seine Textvorlage nicht lesen konnte und nur die Buchstaben hinschrieb, die er zu erkennen vermochte, bezw. vermeinte. — [g] V. 15[b] wie in S; doch könnte auch πεποιθώς in G nur freie Wiedergabe des Ausdrucks „in meinem Gemache drin" sein (vielleicht in Anlehnung an Spr. 1, 33), da בטח und בחדרי kaum zu verwechseln sind. V. 16 fehlt in H. — [h] Vgl. התנכר Gen. 42, 7. 1 Kön. 14, 5. — [i] Lies אבחננו (S.-T.), oder, da בחר im aram. Sprachgebrauche auch „prüfen" bedeutet, wenigstens אבחרנו statt יבחרנו. — [a] Statt ונטותיהו ist nicht mit S.-T. ונטה מאחי „und sich von mir wendet", sondern entweder ונטיתי מאחרו „so will ich mich von ihm wenden" oder einfacher mit Smend ונטשתיהו zu lesen. — [b] Lies בְּיִסּוּרִים (so auch Smend) statt באסורים, das S.-T. beibehalten, indem sie dem Zeitwort יסר unter Hinweis auf Hos. 7, 15 (wo

aber wohl אסר zu lesen ist) die Bedeutung „binden“ zueignen. Das Subst. יִסּוּר ist auch 40, 29[d] nach H[r] und S (statt סוד zu lesen (s. Apokr. S. 434, wo noch bemerkt ist, daß יסור im weiteren Sinne s. v. a. „Leiden“ ist). Übrigens entspricht V. 19[b] dem V. 17[c] bei G, der vielleicht nur an die falsche Stelle geraten ist, weshalb wir annehmen, daß uns H hier den urspr. Wortlaut erhalten hat. Auch empfehlen sich V. 17—19[b] in H durch guten Gedankenfortschritt. — [c] Die Stichoi V. 19[cd] entsprechen dem Texte von S und bis auf *πιώσεως* zugleich dem V. 19, wie er jetzt lautet (s. o.), in G. Da H hier wohl von S abhängig ist, so ist שֹׁדְדִים zu vokalisieren und an Stellen wie Hiob 12, 6. Ob. 5 u. a. zu denken.

---

20 Mein Sohn, hüte dich ‘vor der Gelegenheit’[a] und scheue das Böse;
doch deiner selbst schäme[b] dich nicht.
21 Denn es giebt eine Scham, die Verschuldung aufladt[c],
und es giebt eine Scham, die zu Ehre und Beliebtheit[d] führt.
22 Sei nicht rücksichtsvoll[e] dir selbst zum Schaden,
und ‘schäme dich’[f] [auch] nicht deiner Bedenken.
23 Halte nicht mit der Rede zurück ‘zur rechten Zeit’[g]
und verbirg nicht ‘immer’ deine Weisheit.

[a] Nach S.-T. wäre statt עת המון zu lesen עת רזמן, indem sie an זמן ועת Koh. 3, 1 erinnern; doch ist wohl אֶת־הַזְּמָן vorzuziehen. — [b] Wie 42, 1[e] und der folgende Abschnitt V. 2—8 zeigt, hat in solchem Zusammenhange „sich schämen“ ungefähr denselben Sinn, wie unser „sich genieren“; d. h. es wird davor gewarnt, daß man sich geniert, seine wohlbegründeten Anrechte aus falscher Rücksichtnahme auf andere (vgl. 42, 1[f] und u. V. 22) preiszugeben oder gar nicht geltend zu machen. — [c] Vgl. zum Ausdruck Lev. 22, 16, sowie Zeph. 3, 18. — [d] Wie Ps. 84, 12. — [e] Lies פנים statt des durch das folgende נפשך veranlaßten פניך. Das עַל ist am Platze und nicht mit אל (S.-T.) zu vertauschen. — [f] Statt תכשל [אל] „komme nicht zu Falle“ (wozu allerdings לְ nicht paßt) lies mit S.-T. תכלם nach S und G. Das Subst. מִכְשׁוֹלִים be=

deutet hier „Anstöße“, d. h. „Bedenken, Skrupel“, wogegen G למכשולך fälschlich = „zu deinem Falle“ faßte. Nach dem ganzen Zusammenhange bietet uns H hier wieder einmal den urspr. Text. — [g] Lies nach S בְּעִתּוֹ statt בעלם. Die Übersetzung von G „zur Zeit der Rettung“ (s. Apokr. z. St.) braucht weder auf die Lesung בעת שלום bezw. בשלום zurückgehen (da sie recht gut Paraphrase des vorausgesetzten Sinnes von בעתו sein kann), noch darf man dies als den urspr. Text ansehen (so S.-T.). Dagegen wäre es sehr leicht möglich, daß בעלם aus בעת לעלם entstanden ist, wobei man לעלם zum Folgenden zu ziehen hätte; freilich spricht S gegen diese Annahme. Das Zeitwort משביר findet sich auch Spr. 11, 26 (vgl. noch Sir. 32 [35], 3) mit dem Objekt „Getreide“, das aber die Rabbiner als symbolische Bezeichnung der Tora faßten.

---

24 Denn durch das Reden wird die Weisheit erkannt
und die Einsicht durch Äußerung der Zunge[a].
25 Verleugne[b] nicht ‘die Wahrheit’[c]
und ‘über deine Dummheit schäme dich’[d].
26 Schäme dich nicht, von der Sünde zu lassen[e],
und stelle dich nicht gegen die Strömung[f] hin.
27 Stelle dich nicht einem Thoren zur Verfügung[g]
und ‘nimm nicht [allzusehr] Rücksicht auf’[h] Herrscher.
Setze dich nicht mit einem ungerechten Richter hin;
denn, so wie es ‘sein Wille ist’, sollst du mit ihm richten[i].
28 Bis zum Tode stehe ein[k] für das Recht,
und Gott wird für dich kämpfen.
Nicht möge man dich einen Doppelzüngigen nennen
und verleumde nicht [einmal] ‘deinen Feind’[l].

---

29 Sei nicht hochmütig mit deiner Zunge[m]
und schlaff und zaghaft[n] in deinem Geschäfte.
30 Sei nicht wie ein ‘Löwe’[o] in deinem Hause
und fremd und lässig[p] in deinem Geschäfte.
31 Nicht sei deine Hand geöffnet zum Nehmen
und während des Gebens[q] fest geschlossen.

[a] Wie Spr. 16, 1. — [b] סרב eig. „widerspenstig sein“ (s. Ez. 2, 6) bedeutet hier nach dem Aramäischen s. v. a. „ablehnen“, d. i. „verleugnen“. — [c] Lies הָאֱמֶת statt האל (S.-T., Smend). — [d] Smend will mit Recht statt ואל אלהים lesen: וְעַל אִוַּלְתּוֹ. Wenn er aber meint, daß היכנע nach G bedeute „schäme dich“, so hat dies seine Bedenken; jedenfalls ist es einfacher, הִכָּלֵם (s. o. zu V. 22) dafür zu lesen. Hierfür spricht auch dies, daß S wohl הִכָּלֵא vor sich hatte (s. Apokr. z. St.). — [e] G und S haben dafür: „deine Sünden zu bekennen“, ohne daß sich sagen ließe, was das Ursprüngliche ist. Auch ist durchaus nicht sicher, daß die Textvorlage von beiden להודות (so S.-T.) lautete. — [f] Statt שִׁבֹּלֶת „Strömung“ (wie Jes. 27, 12. Richt. 12, 6) las S שִׂכְלוּת „Thorheit“; denn er übersetzt: „und tritt nicht dem Thoren entgegen“ (gegen Apokr. S. 272, Anm. [f]). Es ist dies eine der Stellen, wo H sicher von S unabhängig ist, da G und H gegen S zusammenstehen und die Abweichung von S sich durch Verlesung des Textwortes שבלת erklärt. In der von Mendel Harris herausgegebenen syrischen Geschichte des Aḥiḳar findet sich als Nr. 65 folgender Spruch: „Mein Sohn, streite nicht mit einem Manne an seinem Tage, und stelle dich nicht einem Strome in seiner Strömung entgegen“ (vgl. noch Nr. 45 f. mit Sir. 22, 14 f.); s. S.-T. p. XVIII. — [g] Eig. „unterbreite dich nicht“ (Hiph. von יצע, nicht von צעה, wie S.-T. meinen); vgl. Apokr. z. St. — [h] Lies וְאַל-תִּשָּׂא פְּנֵי statt ואל תמאן לפני „und weigere dich nicht angesichts von Herrschern“ (Smend nach G); doch ist letzteres wohl Wiedergabe des Textes von S: „und widersetze dich nicht gegenüber einem Herrscher“ (wo שליטא auch als Plural gefaßt werden konnte). Dem ganzen Zusammenhange nach ist aber der Text von G vorzuziehen. — [i] Die Dublette V. 27[cd] ist identisch mit 8, 14; der Wortlaut entspricht genau dem Texte von S, weniger dem von G. Statt כרצונו, was sich übersetzen ließe: „so wie es seinem Willen entspricht“, ist רצונו zu lesen, oder es ist כאשר zu streichen. — [k] Die Form היעצה könnte Imper. Niph. von עָצָה „fest richten“ (die Augen, = starren“; s. Bäthgen zu Pſ. 32, 8) sein, mit der Bedeut. „sich versteifen, fest eintreten für etwas“. Da aber G und S das gewöhnliche Zeitwort für „kämpfen“ (weshalb kaum als ihre Textvorlage התעצם

vorauszusetzen ist, wie S.-T. annehmen) haben, so wird עצה hier nach syrischem Sprachgebrauche „Widerstand leisten, kämpfen“ (mit acc.) bedeuten sollen. Zu V. 28[b] vgl. Ex. 14, 14. — [l] Die Dublette V. 28[cd] stammt aus 5, 14 (w. s.). Wenn man statt אל לשונך, was keinen rechten Sinn giebt, עַל ל׳ liest (S.-T.), so könnte eine Nachahmung von Ps. 15, 3 על לשונו vorliegen; aber vielleicht ist לְשׂוֹנַאֲךָ zu lesen (bezw. עַל שׂ׳, entsprechend der Präpos. ב 2 Sam. 19, 28), wozu gut passen würde, daß das Objekt betont vorangestellt ist. — [m] Natürlich ist בלשונך zu lesen. — [n] Das erste Adjektiv ist wohl רְפֵה zu lesen, wie רְפֵה 2 Sam. 17, 2 in derselben Bedeutung (vgl., auch dem Sinne nach, מִתְרַפֶּה „einer, der sich lässig beweist“ in Spr. 18, 9), da eine Form רְפִי (wie עֲנִי neben עָנָו) wenig wahrscheinlich ist. Das zweite Adj. רְשִׁישׁ könnte nach hebr. Sprachgebrauch etwa s. v. a. „zerstoßen“ und dies nach מְדֻכָּךְ 4, 2 in bildlichem Sinne s. v. a. „völlig niedergeschlagen“ bedeuten; aber da S כשיש hat, so ist es einfacher, auch in H כְּשִׁישׁ i. S. v. „kraftlos, energielos“ (nach dem syr. Sprachgebrauche) zu lesen (so S.-T.). Sollte aber רשיש doch richtig sein, so wäre nur dies denkbar, daß רְשִׁישׁ, ebenso wie das syr. רתיתא, nach aram. Sprachgebrauche s. v. a. „furchtsam“ (eig. „zitternd“) bedeuten sollte. — [o] Statt ככלב „wie ein Hund“, was auch S (nur ohne כ) hat, ist wohl nach G כלביא „wie ein Löwe“ zu lesen (vgl. LXX 1 Sam. 25, 3 und Qrê כלבי). Für einen Syrer lag es nahe bei der Schreibung כלבי an כלב „Hund“ zu denken, da der Löwe im Syr. nur אריא heißt; aber eben darum dürfte H hier abhängig von S sein. — [p] Das erste Adj. מוּזָר ist eigentlich das Particip des Hophal von זור, i. S. v. „entfremdet“ wie Ps. 69, 9. Statt des zweiten מתירא ist am einfachsten מְתִין (bezw. nach dem Syr. מַתִּין) „zuwartend, langsam“ (s. Levy, NhWB. III, 298; vgl. Apokr. S. 273 Anm. [r] zu 5, 11) zu lesen. Das den Stichos abschließende במלאכתך soll nach S.-T. aus V. 29 irrtümlich hierhergekommen sein; doch paßt es vortrefflich. Dagegen kann das als Textvorlage von G und S vorauszusetzende בעבדיך nur bedeuten: „unter deinen Leuten“ (opp. Haus = Familie); denn die Fassung des S „in deinen (geschäftlichen) Unternehmungen“ geht von einer unstatthaften Anlehnung an den aram. Sprachgebrauch aus. Es

liegt danach nahe, daß H auch hier von S abhängig ist, indem er zum Ausdruck des Sinnes, den S bietet, ganz passend den Ausdruck במלאכתך aus V. 29 wiederholte. — [g] = במתן wie 40, 28[a]. Das Wort steht hier wohl weniger in seinem gewöhnlichen konkreten Sinne, der hier kollektiv gemeint sein müßte: „inmitten von Geschenken (d. h. von Gegenständen, die du als Geschenke geben könntest“), sondern eher als Infinitivnomen, also = „inmitten des Gebens“, d. h. entweder: „während du beim Geben bist, [knausere nicht]“, oder: „in einer Situation, wo du geben solltest“.

---

1 Stütze dich nicht auf deine Besitztümer 5
und sage nicht: „Ich vermags!“[a]
Stütze dich nicht auf deine Kraft,
daß du dem Gelüste deiner Sinne nachgehst[b].
2 Geh nicht deinem Herzen und deinen Augen nach,
daß du in den ‘Gelüsten’[c] der Sünde wandelst.
3 Sprich nicht: „Wer kann ‘mich’[d] überwältigen?“
denn Jahwe rächt die Verfolgten[e].

4 Sprich nicht: „Ich sündigte, und was geschieht[f] mir denn?“
denn Gott ist langmütig.
Sprich nicht: „Jahwe ist barmherzig[g]
und alle meine Vergehungen wird er wegwischen.“
5 Auf[h] die Vergebung verlaß dich nicht,
derart, daß du Sünde auf Sünde häufst
6 und sprichst: „Sein Erbarmen ist groß;
meine vielen Sünden wird er [mir] vergeben“[i].
Denn Erbarmen und [auch] Zorn ist bei ihm[k],
und ‘auf’[l] die Gottlosen wird sich sein Grimm niederlassen.
7 Verzieh nicht, zu ihm zurückzukehren,
und ‘schieb [es] nicht’[m] von einem Tage zum andern auf.
Denn plötzlich wird sein Groll hervortreten,
und am Tage der Rache wirst du hinweggerafft werden.
8 [n]Verlaß dich nicht auf ungerechte Reichtümer;
denn nicht werden sie [dir] nützen am Tag des Zornausbruchs.

9 Wolle nicht bei jedem Winde worfeln
und der Richtung der Strömung nachgehen[a].
10 Sei gefestigt[b] in deiner Meinung,
und deine Rede bleibe sich immer gleich.

[a] Die Redensart יש לאל ידי „es steht in meiner Macht“ wie Gen. 31, 29 u. s. im A. T.; s. auch Sir. 14, 11 H. — [b] Die Dublette V. 1[cd] entspricht fast wörtlich dem V. 2 in S (hier nur: „zu gehen in den Wünschen deines Herzens“, wie auch H wörtl. „dem G. deines Herzens“ hat). Dabei ist aber V. 1[d] überhaupt dem Sinne nach mit V. 2[b] identisch. Auch in G war der Text interpoliert (s. Apokr. S. 272, Anm. [r]). — [c] Da חֲמוּדוֹת „begehrenswerte Dinge“ (wie Kostbarkeiten oder nach Dan. 10, 3 auch leckere Speisen) zum Verbum הָלַךְ nicht paßt, da es doch immer konkrete Bedeutung hat, so ist dafür חֶמְדוֹת־ „Begehrungen, Wünsche“ zu lesen. Es wird dies auch durch V. 2[b] in S nahegelegt, wo der Plural von צביונא (eig. „Willen“) ganz genau entspricht. Es würde dies wieder die Annahme bestätigen, daß H von S abhängig ist. — [d] Lies כחי statt כחו (S.-T.). Freilich nach dem hebr. Sprachgebrauche (s. Gen. 32, 26. Jer. 1, 29 u. a.) sollte man לִי statt כחי erwarten, und da dieses letztere dem Wortlaute von S entspricht, so ist wohl auch hierin wieder ein Beweis für die Abhängigkeit des H von S zu sehen. — [e] Das Zeitwort בִּקֵּשׁ steht hier wie Jos. 22, 23 (vgl. 1 Sam. 20, 16, wo דם zu ergänzen ist) i. S. v. „rächen“, entspricht also genau dem Wortlaut von S. Vgl. noch Koh. 3, 15. — [f] G hat den Aorist; auch S hat das Perfekt הוא, das freilich H, wenn er es als Particip las, mit dem Imperfekt wiedergeben mußte. Wenn aber H von S abhängig ist, so erklärt sich auch das מאומה als Äquivalent für מדם, ohne daß wir מה i. S. v. „nicht“ zu fassen hätten. Zugleich ist es dann nicht nötig, wegen des מאומה statt מה (wie 6, 36) מי zu lesen (so S.-T.). — [g] V. 4[c] findet sich samt V. 4[b] ganz wörtlich auch in S. — [h] Nach R. Saadja und R. Nissim ist וְאַל bezw. וְעַל statt אל zu lesen (s. S.-T. p. 43); nach alttest. Sprachgebrauche ist sowol אל als על möglich. — [i] Zu V. 6[ab] vgl. 7, 9 in G. — [k] V. 6[c] wie 16, 11[b], auch in H, wonach die von Hatch vorgeschlagene Textänderung von V. 6[c] G (s. Apokr. S. 253) doch wohl unnötig ist. — [l] Lies וְעַל

statt ואל nach den eben angeführten Citaten und 16, 11ᵇ in H. Da auch an dieser Stelle רגזו steht, so ist es nicht statthaft, dafür nach jenen zwei Citaten עֻזּוֹ „seine Stärke“ (das wohl aus Esra 8, 22 stammt) einzusetzen (so S.-T.). — [m]Da התעבר sonst nicht in der Bedeutung „verziehen, zögern“ nachweisbar ist, so wird hier nach S zu lesen sein תִּתְעַכֵּבר [אַל-] d. i. (nach dem Syrischen) „laß dich nicht abhalten“. Danach ist auch התעבר 7, 10 u. 16 zu korrigieren. Die Stelle Spr. 14, 16 läßt sich nicht heranziehen, da die Bedeutung von התעבר „aufbrausen“ in keinem Falle hierherpaßt. — [n]V. 8 stimmt wieder ganz wörtlich mit S überein (bis auf das letzte Wort, das in S עקתא „Betrübnis“ lautet). Zur Sache vgl. Luk. 16, 9—11 (wo der Ausdruck Mamon in V. 9 wie in Sir. 34 [31], 8). Zu V. 8ᵇ vgl. Spr. 11, 4. — [a]V. 9ᵇ giebt einen sehr ansprechenden Sinn, der wohl ursprünglich sein könnte, zumal da nach dem Wortlaute von H hier vor dem entgegengesetzten Extrem gewarnt würde als in 4, 26, wo es heißt, daß man nicht gegen den Strom schwimmen, d. h. sich unter allen Umständen der herrschenden Ansicht entgegenstellen solle. Wir halten darum den Wortlaut von H (der nur etwa dadurch vom „Übersetzer“ stammen könnte, daß dieser an 4, 26 dachte) für ursprünglich. G und S würden in diesem Falle das Textwort שבולת zu שְׁבִיל (auch im A. T.: Jer. 18, 15, wo sogar das Ktîb die Form שבול bietet, und Ps. 77, 20) verlesen und nach V. 9ᵃ כל eingefügt haben. Bemerkt sei noch, daß in V. 9ᵃ bei S דרא statt דרא gelesen werden muß. — [b]סָמוּךְ lehnt sich wohl an den altiest. Sprachgebrauch an, sofern es Ps. 112, 8. Jes. 26, 3 i. S. v. „unerschütterlich fest“ steht. Der neuhebr. Sprachgebrauch (s. S.-T. z. St.) paßt nicht. Übrigens hat S ebenso das p. p. das Zeitwortes סמך.

---

11 Sei eilig zum Zuhören
und mit Bedächtigkeit[a] gieb Antwort.
12 Wenn du kannst[b], so antworte deinem Nächsten,
und wenn nicht, so [möge] deine Hand auf deinem Munde [liegen].
13 Ehre und Unehre liegen in der Hand[c] dessen, der schwatzt,
und die Zunge eines Menschen kann ihn zu Falle bringen.

14 Nicht möge man dich einen Doppelzüngigen[a] nennen
und mit deiner Zunge verleumde nicht den Nächsten.
Denn für den Dieb ist Schande geschaffen,
und ‘arger Schimpf für’[b] den Doppelzüngigen.
15 Weder wenig noch viel schädige[c] [jemanden]
6 1 und sei [ihm] nicht, anstatt ein Freund, ein Feind.
Beschimpfung[d] bringt einen schlechten Ruf und Schande ein:
ebenso ist der Doppelzüngige ein schlechter Mensch.

---

2 Gieb dich nicht [völlig] deiner Seele hin[e],
damit sie nicht ‘abweide’[f] deine Kraft ‘wie eine Rebanlage’[g]:
3 deine Blätter verzehre und deine Früchte ‘zum Abfallen bringe’[h]
und wie einen dürren Baum dich stehen lasse.
4 Denn eine freche Seele[i] richtet die zu Grunde, die sie zu eigen haben,
und die [Schaden=]Freude des Feindes wird sie[k] treffen.

[a] Wörtl. „mit Langmut“; vgl. Koh. 7, 8. — [b] Wörtl. „wenn es bei dir ist“, wozu S erläuternd „ein Wort“ und G „Einsicht“ beifügen; denn der Wortlaut von H wird dem urspr. Text entsprechen. — [c] Lies בִּיַּר statt בייד. — [a] = בַּעַל שְׁתַּיִם, eig. „der, der zweierlei hat“, d. h. (wie b. T. Baba mezia 48[a] erklärt) „der, der das eine mit dem Munde sagt und das andere im Herzen“ (der also anders spricht, als er's meint), bezw., wie S paraphrasiert: „der auf zwei [Wegen] wandelt“. Der Ausdruck findet sich auch in V. 14[d], 6, 1[c] und in der Dublette 4, 28[c]; vgl. Sir. 28, 13 und ἀνὴρ δίψυχος im N. T. — [b] Lies רָעָה לֵב' statt רעהו ב' nach G und S. — [c] G las תשגה statt תשחת; s. Apokr. S. 274, Anm. [g]. — [d] D. h. verdiente Beschimpfung, die man sich durch seine Handlungsweise notwendigerweise zuzieht (vgl. Spr. 18, 3). In H ist חרפה Subjekt (wie auch das Hiphil תוריש nötig macht); ebenso auch in den meisten Handschriften von G. Dagegen bieten die zu GAl. gehörigen Handschriften H und 253, sowie S die 2. masc. sing. (κληρονομήσεις statt -σει und in S: „damit du nicht einen

schlimmen Namen und Schande bekommest“). H ist also hier von S unabhängig und geht mit G. — [e]= אַל־תִּבַּל, wie Apokr. S. 361, Anm. [d] zu 25, 21 richtig vermutet worden ist (vgl. sonst zum Ausdruck Ps. 27, 12). — [f]Lies תְּבַעֵר statt תִּעָבֵה; der bildliche Ausdruck „abweiden“ (s. בִּעֵר Jes. 3, 14 in diesem Sinne) ist bedingt durch das Bild von der Rebanlage, das in V. 3 weiter ausgeführt wird (auch im Syrischen steht das Pael בער in derselben Bedeutung „[einen Weinberg] abernten“). Die Lesart תבעה (was wohl statt תעבה gemeint ist) ist augenscheinlich von S abhängig, wo der Text von der falschen Lesart כשור „wie ein Stier“ (s. u.) abhängig ist; sie läßt sich auch nicht durch den Hinweis auf Num. 22, 4 im Targ. jer. rechtfertigen, weil die Bedeutung von דִּמְבַקֵּר = „der abgrast“ (vom Ochsen) wohl nur sekundär (urspr. = „absucht“) ist. — [g]Das den Stichos jetzt abschließende עליך ist sicher falsch; auch sieht man leicht, daß es aus V. 3[a] in die Lücke, die durch den Ausfall des letzten Wortes entstand, eindrang. Daß ursprünglich כְּשׁוּרָה im Texte stand, ist Apokr. S. 274, Anm.[1] näher nachgewiesen worden; die Vermutung wird durch den Wortlaut von V. 3 in H nur bestätigt. Die von S.-T. vorgeschlagene Textverbesserung von V. 2[b] in חֶלְבְּךָ עַל־שְׁאֵרֶךָ [ותעבה] „und [daß du nicht] dein Fett auf deinem Fleische [nur noch] fetter machst“ ist ebenso unnötig wie unpassend. — [h]Statt תְּשָׁרֵשׁ (eig. „entwurzeln“, was etwa i. S. v. „radikal umbringen“ stehen müßte) ist wohl תַּשֵּׁר zu lesen, das Hiphil des Zeitwortes נָשַׁר „ab-, herunterfallen“, das insbes. von Trauben und anderen Früchten gebraucht wird (vgl. noch Apokr. S. 275, Anm. [b]). — [i]Gemeint ist nach Jes. 56, 11 ein Mensch von frecher, schamloser Genußsucht. Vgl. noch Sir. 40, 30 (sowie בַּעַל־נֶפֶשׁ Spr. 23, 2 i. S. v. „gierig“). — [k]D. h. derartige Menschen. In G und S scheint die Lesung תְּשִׁירֵם der Übersetzung zu Grunde zu liegen; also ist H hier wieder unabhängig von S, ebenso wie es den urspr. Text zu bieten scheint.

---

5 Ein süßer Gaumen[a] erwirbt sich viele Freunde,
und liebenswürdige Lippen werden freundlich gegrüßt[b].
6 Leute, die mit dir in Frieden leben[c], sollst du viele haben,
doch als Vertrauensmann [nur] einen unter tausend.

7 Eignest du dir einen Freund an, so eigne ihn [dir] unter Prüfung[a] an
und schenke ihm nicht [vor]eilig Vertrauen.
8 Denn mancher ist Freund, so lange es ihm zusagt,
und bleibt es 'nicht'[b] am Tage der Drangsal.
9 Mancher Freund verwandelt sich in einen Feind
und deckt den Streit auf, der dir zur Schmach gereicht[c].
10 [d]Mancher ist Freund als Tischgenosse
und findet sich nicht ein am Tage des Unglücks.
11 In deinem Glück ist er wie du selbst[e]
und bei deinem Unglücke zieht er sich zurück von dir[f].
12 Wenn dich Unglück trifft, so wendet er sich gegen dich
und läßt sich vor dir nicht sehen.
13 Von deinen Feinden halte dich fern
und vor deinen Freunden hüte dich[g].

14 Ein treuer Freund ist ein starker Freund[h],
und wer ihn findet, findet ein Vermögen.
15 Für einen treuen Freund ist kein Preis [zu hoch],
und sein Wert läßt sich nicht abwägen.
16 Ein treuer Freund ist ein 'Lebensbalsam'[i] —:
der Gottesfürchtige wird solche [Freunde] bekommen.
17 [k]Denn so wie der eine ist auch der andere,
und wie sein Name[l], so sind seine Thaten.

[a] Der Gaumen ist hier, wie mehrfach im A. T. (Spr. 5, 3; 8, 7. Hiob 31, 30. HL. 5, 16; 7, 10), als Organ der Rede gemeint; wir würden im Deutschen eher den Ausdruck „Kehle“ verwenden. — [b] שֻׁאֲלוֹ ist Pual von שָׁאַל; das Pual dient als Passiv des Qal (vgl. Gesen.-K., § 52[e]). Es ist also nicht שֹׁאֲלוֹת als Particip des Qal, bezüglich auf „Lippen“, zu lesen, da dies bedeuten würde: „sie grüßen“, was keinen Sinn giebt. Auch G und S scheinen den Text nicht richtig verstanden zu haben. — [c] S hat dafür: „die dich grüßen“ (eig. „die sich nach deinem Befinden erkundigen“); er faßte also אנשי שלום, wenn er so las (wie jedenfalls auch G), im Anschluß an den Schluß des vorhergehenden Verses so auf, als ob

שלום allein schon den Gruß bedeuten könnte. Auch hier ist H von S unabhängig und stimmt zugleich mit G zusammen; überdies ist אנשי שלום auch durch die Citate (Apokr. S. 275, Anm. [b]) als urspr. Textwort erwiesen. — [a] Lies בניסיון statt בניסון. Vgl. Sir. 27, 17 in S: „Prüfe [zuerst] deinen Freund und verlaß dich [dann] auf ihn.“ — [b] Statt וְאַל lies mit dem Citate bei Saadja (s. o. zu V. 6) וְלֹא. — [c] Wörtl. „den Streit deiner Beschimpfung“ (חרפתך wie 1 Sam. 25, 39). Das Zeitwort חָשַׂךְ findet sich auch 42, 1[b] (hier in der Schreibung חסך). — [d] Zu V. 10 vgl. 37, 4 (und betreffs 37, 5, der im vorliegenden Texte einen ähnlichen Sinn hat, vgl. Apokr. S. 412, Anm. [c]). Der Ausdruck גירי שולחן מלכים, den S.-T. beiziehen, ist anderer Art; s. Levy, NhWB IV, 560. — [e] D. h. er geriert sich so, als ob deine und seine Interessen ganz zusammenfielen (gewissermaßen: er ist dein alter ego). — [f] V. 11[b] lautet ganz wie in S, während G ganz abweicht. — [g] R. Saadja (s. o. zu V. 6) hat הִזָּהֵר (vgl. S: הוית זהיר) statt הִשָּׁמֵר; da der Sinn gleich ist, so läßt sich nicht sagen, welches Wort dem urspr. Texte entspricht. — [h] Da S denselben Wortlaut hat wie H, so wird אוהב von H, der danach wohl auch hier von S abhängig war, beabsichtigt sein. Auch hat G nicht אֹהֶל „Zelt“ statt אוהב gelesen und dies frei durch σκέπη „Schutzwehr“ wiedergegeben, sondern er hatte jedenfalls (als urspr. Textwort) סוֹכֵךְ vor sich, S aber las dafür סוֹכֵן und faßte dies als Synonymon von „Freund“, sei es, daß er סוֹכֵן „Pfleger“ (Jes. 22, 15) in diesem Sinne faßte, sei es, daß er an das Hiphil הִסְכִּין „vertraulich mit jemand verkehren“ (wie Hiob 22, 21) dachte und meinte, daß auch das Qal diese Bedeutung habe. Die Form תְּקוֹף findet sich Dan. 2, 37 (dagg. תְּקָף Dan. 4, 27) im Aramäischen; das hebr. Äquivalent ist תֹּקֶף Dan. 11, 17. Esth. 9, 29; 10, 2. — [i] Statt צְרוֹר „Bündel (bezw. Beutel) des Lebens“ (d. h. angefüllt mit Leben) ist es nach G und S einfacher צֳרִי zu lesen (so auch König, S. 175), das leicht zu צְרוֹר „Bündel“ (z. B. von Myrrhe, HL. 1, 13, vgl. Jes. 3, 20) oder „Beutel“ (für Geld Gen. 42, 35; auch Sir. 22, 18 vorauszusetzen) werden konnte, mag nun צֳרִי von Ben Sira selber oder von dem „Übersetzer“ stammen. Das Suffix in ישיגם bezieht sich auf חיים zurück; es ist darum nicht nötig, mit S.-T.

ישרנו zu lesen. — [k] Als V. 17[a] haben G und S einen anderen Stichos: Wer den Herrn fürchtet, zeigt echte Freundschaft (wörtl. „macht seine Freundschaft gerade", bezw. S „fest, echt"). Es ist anzunehmen, daß dieser Stichos in H aus Versehen ausfiel, weil er mit ungefähr denselben Worten wie die letzten Worte des vorausgehenden Stichos V. 16[b] (ירא אל) anfing, und daß der jetzige V. 17[b] von dem, bezw. einem Abschreiber hinzugefügt wurde, um einen Doppelzeiler zu erzielen. — [l] D. h. sein Name „Freund"; die Handlungsweise des wahren Freundes ist diesem Namen entsprechend, wenn sie „freundschaftlich", also auf das Wohl des andern bedacht ist.

---

19 [a]Wie der Pflüger und wie der Schnitter tritt an sie heran
und warte darauf, daß sie viele Früchte bringt[b].
Denn, wenn du sie bearbeitest, wirst du dich ein wenig abmühen müssen
und morgen[c] [schon] wirst du ihre Frucht essen.
20 Holperig[d] ist sie für den Narren
und nicht kann sie behalten der Unverständige[e].
21 Wie ein Hebestein[f] wird sie auf ihm lasten,
und nicht wird er zögern, sie wegzuwerfen.
22 Denn der Unterricht entspricht dem, was ihr Name besagt[g],
und nicht ist sie vielen gegenwärtig[h].
[i]Töpfergefäße sind ʻje nach derʼ Heizung[k] des Ofens:
ʻebenso entspricht das Benehmen jemandesʼ[l] seiner Denkweise.
Gemäß der Pflege, die man einem Baume angedeihen läßt, wird die Frucht sein:
ebenso entspricht die Denkweise der Naturanlage jemandes.

---

25 [m]Neige deine Schulter[n] und trage sie
und werde nicht unwillig über ihr ʻBündelʼ[o].
27 Kümmere dich um sie und suche sie zu ergründen, suche und finde sie;
und bist du in ihren Besitz gekommen, so laß sie nicht [wieder] los[p].

28 Denn schließlich wirst du ihren Ruheplatz finden,
und 'sie'[a] wird sich dir in Wonne wandeln;
29 und ihr Netz wird dir zur schützenden Wohnstätte werden
und ihre 'Stricke'[b] zum Prachtgewande.
30 Ein goldener 'Schmuck'[c] ist ihr Joch,
und ihre Stricke sind eine purpurblaue Schnur.
31 Als Ehrengewand wirst du sie anziehen
und als Ruhmeskrone wirst du sie aufsetzen[d].

Kap. 6, 18—37. **Aufforderung, sich der Weisheit zu widmen.** — [a]Wie der Zusammenhang zeigt, ist V. 18 nur durch ein Versehen ausgefallen (S.-T.). Er lautet in S: „Mein Sohn, von deiner Jugend an nimm Belehrung an, und bis in dein Greisenalter wirst du Weisheit finden" (G ganz ähnlich). — [b]Wörtl.: „und warte auf die Menge ihrer Frucht". — [c]Das Wort למחר steht auch sonst (z. B. b. T. Erubhin 22[a]; s. bei S.-T.) in dem mehr bildlichen Sinne: „nach kurzer Zeit, bald". G und S haben „bald" dafür; das könnte auf die Lesung לְמַהֵר zurückgehen (S.-T.), kann aber ebenso gut freie Wiedergabe des Sinnes von לְמָחָר sein. — [d]= עֲקֻבָּה fem. von adj. עָקֹב, das Jes. 40, 4 substantiviert i. S. v. „das Höckerige, Unebene" steht. Man thut am besten, den bildlichen Ausdruck noch auf das Bild vom „Acker" in V. 19 zurückzubeziehen, es also i. S. v. „schwer zu bearbeiten" zu fassen (s. Apokr. z. St.). — [e]Der Ausdruck חֲסַר־לֵב (wie Spr. 6, 32; 7, 7; 9, 4) wird in LXX allzuwörtlich durch ἀκάρδιος wiedergegeben (s. Apokr. S. 277, Anm. [c]). — [f]Statt מַשָּׂא [אֶבֶן] „Stein des Tragens" (bezw. מ׳ concret „Last") haben LXX (λίθος δοκιμασίας) wahrsch. מַסָּה „Prüfung, Probe" (Derivat von נסה Pi. „prüfen") gelesen (S.-T.). Zur Sache s. Apokr. a. a. O. Anm. [d]; vgl. auch König S. 175. — [g]Wörtl.: „Der Unterricht — wie ihr Name, so ist er." So nach dem vorliegenden Texte von H, so daß sich etwa folgender Sinn ergiebt: der Unterricht in der Weisheit entspricht der Bedeutung ihres Namens, d. h. er macht eben weise und ist darum nichts für den Thoren. Wenn man aber כשמו statt כשמה liest, so basiert das Wortspiel nicht auf dem Worte חכמה, sondern auf מוסר. Doch ist es in diesem Falle verfehlt, wenn Taylor annimmt, daß מוסר auf

אסר „binden" in V. 25—30 (unter Übergehung der folgenden zwei Doppelzeiler, die ja allerdings ursprünglich nicht hierher gehören) anspielen solle; eher könnte Schechter recht haben, der darauf hinweist, daß מוסר nicht bloß „Unterricht", sondern auch „Erziehung" und „Züchtigung" bedeutet. Die Deutung von Smend („die Weisheit ist wie ihr Name" heißt nichts anderes als: die Weisheit ist eben Weisheit und darum verstehen sie Thoren nicht) entspricht sachlich unserer Deutung, läßt aber nicht erkennen, ob er dem מוסר (das er frei mit „Weisheit" wiedergeben könnte) zuliebe כשמו oder dem כשמה zuliebe חכמה statt מוסר lesen will. — [h] D. h. nicht vielen ist sie (die Weisheit, was wieder für Beibehaltung des כִּשְׁמָהּ in V. 22[a] spricht) immer präsent, bezw. leicht erreichbar. Denn das Adj. נָכֹחַ kann hier nicht bedeuten „gerade" oder „recht", sondern es ist s. v. a. „jemandem gerade gegenüber (d. i. direkt vor ihm) liegend". Dieser Sinn kann nach Stellen wie Hiob 32, 9 nicht zweifelhaft sein. — [i] Die beiden Doppelzeiler V. 22[cd] und [ef] stehen auch in Kap. 27 als V. 5 und 6 bei G (bei S stimmt nur V. 6; betreffs V. 5 s. Apokr. S. 368, Anm. [d]). Vielleicht bewirkte es die Ähnlichkeit des [עץ] עבדת in V. 22[e] mit בעבדתו in V. 19[c], daß die Doppelzeiler von ihrer urspr. Stelle hierher gezogen wurden (S.-T.). — [k] Statt לבער ist mit Smend עַל בַּעֵר zu lesen, was den Sinn ergiebt: die Güte des Töpferwerks entspricht der Heizung des Ofens, d. h. sie hängt davon ab. Doch las schon G ל statt על; nur daß er nicht לבער las (was etwa bedeuten würde: „Töpfergefäße müssen erst im Ofen [l. בכבשן] gebrannt werden, sc. ehe man ihre Brauchbarkeit erkennen kann), sondern לְבָרֵר oder (da לברר nach Dan. 11, 35 nur s. v. a. „reinigen, läutern" bedeutet) besser לְבוּר wie Koh. 9, 1 (= „prüfen", was בָּרַר auch Koh. 3, 18 bedeutet) bezw. nach letzterer Stelle לְבָר. — [l] Der Text läßt sich zur Not rechtfertigen und so übersetzen: „und so wie jemand ist, ist er je nach seiner Denkweise". Aber da die beiden Doppelzeiler sonst einander genau entsprechen, so ist es geraten, statt des auffälligen und zugleich matten וכמוהו (im Anschluß an V. 22[f]) anders zu lesen: כֵּן עִבֵּן [איש על חשבונו] (vgl. betreffs des Grundes, warum עבין als Textvorlage des G vorauszusetzen ist, Apokr. S. 368, Anm. [d]), eventuell auch שִׂיחַ: = „ebenso entspricht die Rede des Mannes

seiner Überlegung" (so Smend). — [m] Der Abschnitt, der hier beginnt und bis V. 31 reicht, enthält eine Aufforderung, sich ganz der Weisheit hinzugeben. Aber die Einleitung hierzu, die G und S als V. 23 und 24 bieten, fehlt in H, jedenfalls nur infolge eines Versehens, wie auch schon der solche neue Gedankengänge einleitende Vokativ: „mein Sohn!" und die allgemeine, ohne Bild ausgedrückte Fassung in V. 23 beweisen. — [n] sc. zum Lasttragen; vgl. Gen. 49, 15. — [o] Das Textwort בתחבולתיה bedeutet etwa: „über ihre klugen Maßnahmen" (vgl. Spr. 1, 5; 20, 18; 24, 6), was nicht in den Zusammenhang paßt; eher könnte man (nach Hiob 37, 12) daran denken, daß gemeint wäre: „über ihre Leitung", sofern die Herrschaft, die die Weisheit über die, die sich ihrer befleißigen, ausübt, als eine drückende Last gedacht sein würde. Am besten paßt es freilich in den Zusammenhang, wenn man annimmt, daß der Verfasser das Wort חֲבִילָה „Bündel" im Auge hatte, das zwar im A. T. nicht vorkommt, aber in der Mischna und im Talmud ganz gewöhnlich ist (s. Levy, NhWB. II, 6). Man müßte also בחבילתה, bezw. in der freilich nicht zu belegenden Aussprache בַּחֲבוּלָּתָהּ (was graphisch noch näher steht) lesen. Von S ist H hier nicht abhängig; S („sei nicht unwillig, sie zu tragen") hat entweder das Textwort [ב]חבולתה als Infinitivnomen gefaßt, wobei er annahm, daß חבל wie das syr. חַבִּל „tragen" bedeute, bezw. die entsprechende Form von חַבִּל gelesen, oder er hat eine Form des gut hebräischen Zeitwortes סָבַל „tragen" gelesen, bezw. lesen zu müssen geglaubt. Vgl. noch zu V. 29. — [p] Vgl. Spr. 4, 13 (s. Apokr. z. St.). — [a] Lies וְנֶהְפְּכָה statt ונהפך (so auch S.-T.); das Subjekt ist die Weisheit. Als Subjekt zu ונהפך würde neutrisches „es" zu gelten haben, das sich auf die Beschwerde und Mühe beziehen könnte, die die Weisheit anfänglich macht (vgl. Edersheim; s. Apokr. z. St.). — [b] Die Lesart וחבלתה ist wahrsch. nur bedingt durch das gleiche Wort in V. 25, wo freilich jetzt fälschlich anders gelesen wird (s. o.); nach G (aber nicht nach S, wo V. 29[b] ganz fehlt) ist dafür zu lesen חֲבָלֶיהָ (vgl. חֶבֶל Jos. 2, 15. Hos. 11, 4 und Apokr. z. St.). — [c] Statt עלי ist nach G עֲדִי zu lesen. Zu V. 29 u. 30 ist Polykarps Brief an die Philipper § 1 zu vergleichen (S.-T.). — [d] S hat dafür: „Und mit

einem Ehrenkleide wird sie (die Weisheit) dich bekleiden und eine Ruhmeskrone wird sie dir aufsetzen". Doch ist es nicht nötig anzunehmen, daß S תלבישך und תעטרך gelesen hat.

---

32 Wenn du es willst, mein Sohn, wirst du weise werden
und wenn du deinen Sinn [auf sie] richtest, wirst du klug werden[a].
33 Wenn du gewillt bist zuzuhören, 'so wirst du einsichtig werden'[b],
und neige dein Ohr[c] — so wirst du unterrichtet werden.
35 Jegliche Unterhaltung[d] höre gern,
und ein verständiger Spruch mag dir nicht entgehen.
36 Sieh zu, 'wer'[e] verständig ist, und den suche auf,
und dein Fuß trete 'seine'[f] Schwellen ab.
37 Und achten sollst du auf die Furcht des Höchsten
und über sein Gesetz 'sollst du'[g] beständig nachdenken:
so wird er dein Herz verständig machen[h]
und, wie du [es] wünschest, wird er dich weise machen.

[a] Das Zeitwort ערם wie Spr. 15, 5; 19, 25. — [b] Nach S müßte man annehmen, daß das Wort תִּלְמַד = „so wirst du lernen" hinter לשמוע ausgefallen sei; doch ließe sich der Ausfall leichter erklären, wenn statt dessen תָּבִין = „so wirst du verstehen" (d. i. verständig werden) im Texte stand, weil dieses mit תָּבֹא zu verwechseln ist. — [c] Wie Spr. 4, 20. — [d] Das Substantiv שִׂיחָה (Hiob 15, 4 s. v. a. „Betrachtung, Andacht"; vgl. שִׂיחַ „Reflexion" Sir. 44, 4) steht hier in seiner neuhebr. Bedeutung „Gespräch" (s. z. B. Aboth 1, 5, und Levy, NhWB IV, 545). — [e] Lies מִי statt מָה, wie auch aus S, der den gleichen Wortlaut hat, hervorgeht. — [f] Nach S und auch G („die Schwellen seiner Thüren") ist סיפיו statt סיפי zu lesen. — [g] Lies תהגה Imperf. oder (allerdings weniger gut zu dem vorausgehenden Perf. consec. passend) הגה (ohne ו, das durch Dittographie entstanden sei; so König S. 170) statt des daraus nur verschriebenen והגה. Der Sinn ist in beiden Fällen derselbe und mit S gleich. — [h] Vgl. 1 Kön. 3, 11 f.

---

1 Thue '....'[a] nichts Böses und nicht soll dir Böses wider- 7
fahren.
2 Steh ab vom Unrecht, so wird es von dir weichen.
3 'Säe nicht in die Furchen des Unrechts' ....[b],
Damit du es nicht siebenfältig erntest.
4 Suche nicht von Gott eine Herrscherstellung zu erlangen
und ebenso[wenig] vom König einen Ehrensessel.
5 Wolle nicht vor dem König[c] als gerecht dastehen
und angesichts des Königs wolle nicht den Verstän-
digen spielen[d].
6 Strebe nicht danach, 'Richter'[e] zu werden,
wenn du nicht die Kraft hast, die Frechheit auszurotten,
damit du dich nicht fürchtest vor dem Vornehmen
und Beraubung 'zulassest'[f], trotz eigener Unbescholten-
heit.

7 Stelle dich nicht ins Unrecht in der Gemeinde 'am
Thore ...'[g]
und stürze dich nicht [selbst][h] in der Volksversammlung.

Kap 7. **Warnungen vor der Sünde und vor verschiedenen einzelnen Fehlern.** — [a] Das לך, das sich nur gezwungen als Dativus ethicus fassen ließe, ist mit Smend zu streichen. Zu dem אל vor ישיגך s. Ges.-K. § 107p. — [b] Statt des ganz korrupten על תרע חרושי על אח ist nach G und S zu lesen: אל-תזרע חרישי עול (zu חָרִישׁ „Ackerland", eig. das zu Pflügende, vgl. 1 Sam. 8, 12). Der Genitiv hinter חרישי könnte auch עָוֹן oder (nach S) חַטָּאת oder רֶשַׁע (weil dies hinter חרישי am ehesten übersehen werden konnte) gelautet haben; aber das urspr. Textwort war wohl עול, das man aus Versehen על schrieb, was die Hinzufügung von אח (nach V. 12) zur Folge hatte, da man על als Präposition faßte. Betreffs des Bildes s. Apokr. z. St. — [c] G und S haben hier, wie in V. 4[a], „Gott" statt „König". Sollte ersteres das Ursprüngliche sein, so könnte Spr. 25, 6 dazu beigetragen haben, daß ein Abschreiber מלך für אל einsetzte. — [d] Das Hithpael הִתְבּוֹנֵן kann zwar hier auch in seiner einfachen Bedeutung „verständig sein" (wie Ps. 119, 100) gefaßt werden

(= „wolle nicht verständig sein“ d. i. als verständig erscheinen); es wäre aber auch denkbar, daß das Hithpael in prägnantem Sinne bedeuten sollte: „sich als Verständiger (נָבוֹן) geberden“ (vgl. Ges.-K. § 54[e]). — [e] Nach G und S ist mit Smend שופט statt מושל zu lesen. — [f] Statt ונתונה ist natürlich ונתתה zu lesen (S.-T.); das Zeitwort נתן steht auch im A. T. nicht selten (z. B. Gen. 20, 6) i. S. v. „zugeben, erlauben“. Statt בֶּצַע „Schädigung“ (des Eigentums eines anderen), bezw. „ungerechter Gewinn“ haben G und S „Anstoß“, bezw. „Makel“, was auf die Redensart נָתַן דֹּפִי (wie Ps. 50, 20) als urspr. Text zurückschließen läßt. Das בצע erklärt sich wohl so, daß H hier von S abhängig ist und statt מומא, das er i. S. v. „Schuld, Vergehung“ faßte, zur Verdeutlichung das hauptsächlich an den Großen zu bekämpfende Laster der Habsucht (was בצע übrigens auch bedeutet; s. Jes. 57, 17) einsetzte. Und statt בתמימיך ist בִּתְמִימֶךָ (mit Streichung des überflüssigen Jod wie 4, 29[a]; 36, 18[b]) zu lesen; der Verfasser denkt dabei an den substantivischen Gebrauch des Neutr. תְּמִים in Stellen wie Jos. 24, 14. Richt. 9, 16. 19. Ps. 18, 26, was wohl besser durch בְּתֻמְּךָ oder בִּתְמִימוּתֶךָ ausgedrückt wäre. — [g] In der Lesart בעדת שערי אל ist jedenfalls zweierlei zusammengefallen: בעדת אל „in der Gemeinde Gottes“ (vgl. Num. 27, 17 und Sir. 24, 2) und der urspr. Wortlaut בעדת שער „in der Gemeinde des Thores“, d. h. in der im Thore, also zum Gericht versammelten Gemeinde (vgl. בַּשַּׁעַר Deut. 25, 7. Hiob 5, 4 u. o.), was trefflich in den Zusammenhang paßt und sich auch 42, 11[d] findet. Doch könnte אל auch durch bloße Dittographie des folgenden ואל entstanden sein (S.-T.). G und S lasen עיר statt שער oder übersetzten שער frei, um den Begriff „das Publikum“ (eig. die Stadtbevölkerung) herauszuheben. — [h] Vgl. Sir. 1, 30[d] (vgl. 1, 30[a] und Spr. 5, 14). Es ist also wohl nicht nötig, an Deut. 25, 1 f. zu denken, wo gleichfalls die beiden Zeitwörter הרשיע und הפיל nebeneinander stehen, was den drastischen Sinn ergeben würde: „und lege dich nicht (zum Empfange einer Prügelstrafe, also als „Prügelknabe“) hin“ (so S.-T.).

---

8 ʻSei nicht [so] störrisch'[a], zweimal zu sündigen;
denn [schon] bei der ersten [Sünde] wirst du nicht straflos ausgehen.

15 ʻSei nicht unwillig'[b] über den mühsamen Beruf[c] des Ackerbaues;
ʻdenn er ist von'[d] Gott angeordnet.

10 Werde nicht ungeduldig[e] beim Beten
und ʻlaß dich nicht abhalten'[f] Almosen [zu geben].

11 Mißachte nicht jemanden, wenn er verbitterten Gemüts ist;
Gedenke daran, daß es einen giebt, der erhöht und erniedrigt[g].
12 Denke dir nicht Unrecht aus gegen[h] den Bruder
und ebenso[wenig] zugleich gegen den Freund und Nachbar[i].
13 Habe keine Freude daran ʻirgend eine'[k] Lüge zu sagen;
denn, was ʻdu davon erhoffest'[l], wird [dir] nicht frommen.
14 Schwatze[m] nicht in der Gesellschaft von Fürsten
und wiederhole[n] die Worte nicht beim Beten.

16 Rechne dich nicht unter die Leute, ʻdie Schuld auf sich laden'[o];
sei dessen eingedenk, daß [Gottes] ʻZornausbruch sich nicht aufhalten läßt'[p].
17 Sehr, sehr demütige den stolzen Sinn;
denn das, worauf die Menschen hoffen können, ist Gewürm.
Dränge dich nicht herbei, um ʻin den Riß einzutreten'[q]:
wirf [dich] auf Gott[r] und sei mit seiner Schickung zufrieden.

[a] Statt תקשר, das übrigens schon G las, ist mit Smend entweder תַּקְשִׁית oder תַּקְשֶׁה „verhärten", sc. das Herz (d. i. „sich verstocken"), zu lesen. Letzteres hat den Vorzug, weil es auch im A. T., Hiob 9, 4, ohne das Objekt (hier עֹרֶף „den Nacken", also = halsstarrig sein", was gleichfalls paßt) steht. — [b] Statt תאריץ (das wohl kaum bedeuten kann: „sperre dich nicht gegen den m. B.", eig. „dränge dich

nicht", wie u. V. 17 c) lies mit Smend תקוץ wie in 6, 25, wozu auch der Text von S rät, wenn wir mit Recht annehmen, daß zwischen לא תתעיק und בנילי der Rest von V. 15 und das Anfangsverbum von V. 10 ausgefallen ist, da „unwillig sein" nicht zum Folgenden paßt. In diesem Falle würde auch in S der V. 15, der jetzt ganz fehlt, urspr. vorhanden gewesen sein und an derselben Stelle wie in H gestanden haben. Übrigens ist die Stellung von V. 15 bei G, obwohl die einzelnen Gedanken hier nur lose aneinandergereiht sind, doch jedenfalls die ursprüngliche. — [c] Wörtlich: „über die Mühsal (צבא wie Jes. 40, 2. Hiob 7, 1 u. o.) der Arbeit"; מלאכה bezeichnet auch sonst allgemein jedwede Berufsthätigkeit (z. B. Jer. 18, 3 die eines Handwerkers), wogegen עֲבֹדָה hier, ebenso wie Neh. 10, 38. 1 Chron. 27, 26, speziell den Ackerbau bedeutet. Die Zusammenstellung מלאכת עבודה steht also in einem engeren Sinne als Lev. 23, 7 f., wo damit jedwede [Werktags]arbeit gemeint ist. — [d] Lies כי מאל nach 15, 9 statt הי כאל (S.-T.). Zum Zeitwort חלק s. zu 38, 1. — [e] Zu התקצר vgl. קָצְרָה נַפְשִׁי (bezw. ק' רוחי) „ich bin ungeduldig"; gemeint ist, daß es ihm nicht zu lange dauern soll. — [f] Statt התעבר ist wohl hier wie 5, 7 (s. d.) התעכב zu lesen (vgl. S: „zögere nicht mit dem Almosengeben"). Die beiden Zeitwörter in V. 10 passen so gut zusammen: man soll weder zu rasch fertig werden wollen (mit dem Gebet), noch zu lange säumen (mit dem Almosen). — [g] Zu V. 11 b vgl. 1 Sam. 2, 7 b. Sonst vgl. 4, 1. — [h] Zu חָרַשׁ עַל vgl. Spr. 3, 29 und betreffs G s. Apokr. z. St. Sollte H auch hier von S abhängig sein, so müßte man annehmen, daß er das Zeitwort חָרַשׁ wählte, weil er merkte, daß Ben Sira sich hier an Spr. 3, 29 anlehnte; immerhin ist es einfacher anzunehmen, daß sich an solchen Stellen der Urtext erhalten hat. — [i] חָבֵר = „Nachbar" (s. Apokr. zu 9, 14), wogegen אָח in V. 12 a Bezeichnung des Volksgenossen ist (s. Apokr. zu 7, 12; 10, 20; 25, 1; 29, 10). — [k] Nach G und S ist כל statt על zu lesen. — [l] Für תקותו mit S.-T. תקותך „deine Hoffnung" (d. h. was du erhoffst) zu lesen, ist darum nicht ratsam, weil auch G („das Verharren darin") und S („das Ende davon") das Pron. poss. der 3. sing., bezüglich auf „Lüge", haben; das ו ist natürlich Genetivus objectivus. —

[m] Nach der Lesung תִּסְתַּיֵּד 42, 12[b] in H muß auch hier תסתויד statt תסוד, was etwa Qal sein könnte, gelesen werden. Das urspr. Textwort, das G und S vor sich hatten, könnte תסוח = תְּשׂוּח (vgl. שִׂיחָה „Gespräch“; s. o. zu 6, 35) gewesen sein. Unsere Konjektur zum Pesch.-Texte (s. Apokr. S. 280, Anm. [c]) wird durch H indirekt bestätigt. — [n] Gemeint ist in H: אַל־תְּשַׁן. Vgl. Koh. 5, 1. — [o] Wörtl.: „die Leute der Schuld“ (oder „Vergehung“); denn es ist עָוֹן mit G statt עם zu lesen. Der Text von S: „Liebe dich selbst nicht mehr als die Söhne deines Volkes“, geht zwar auf die gleiche Lesung עם bezw. עמך zurück; doch kann H hier nicht von S abhängig sein. Auch entscheidet V. 16[b] für die Notwendigkeit der Lesung עָוֹן. — [p] Statt עכרון לא יתעבר ist zu lesen: עברון לא יתעבר. Betreffs יתעבר s. o. zu V. 10; und עֶבְרוֹן ist eine Nebenform für עֶבְרָה, die Bezeichnung des göttl. Zornes (wie Jes. 9, 18. Hos. 5, 10; 13, 11), bei der man den Genetiv „Gottes“ vielleicht mit Rücksicht auf den Ausdruck יוֹם עֶבְרָה d. i. dies irae (Spr. 11, 4. Ez. 7, 19 u. a.) wegzulassen gewöhnt war. — [q] Statt לאמר לפרץ, was etwa bedeuten könnte: „um für den Riß zu reden“ (?), ist nach Ez. 22, 30 (vgl. 13, 5) und Ps. 106, 23 zu lesen לַעֲמֹד בַּפֶּרֶץ, welche von der Belagerung einer Stadt hergenommene bildliche Redeweise sich auch Sir. 45, 23[d] findet. — [r] Vgl. Ps. 37, 5, wo das Objekt דרכך dabei steht, und Ps. 22, 9, wo es wie hier weggelassen ist, was hier wegen des folgenden דרכו besonders nahe lag.

18 Vertausche nicht den Freund um Geld[a]
und einen anhänglichen[b] Bruder um Ophirgold.
19 Verschmähe[c] nicht eine kluge Frau,
und die anmutvolle [ist mehr wert][d] als Perlen.
20 ‘Behandle den Knecht nicht schlecht’[e], der in Treuen arbeitet,
und ebenso[wenig] den Tagelöhner, der sich dir ganz widmet[f].
21 Den klugen Knecht liebe wie dich selbst[g];
vorenthalte ihm nicht die Freiheit.

22 Hast du Viehstand, so sieh mit deinen [eigenen] Augen[h] zu;
und wenn sie zuverlässig[i] sind, so behalte sie.

23 Hast du Söhne, so züchtige[a] sie,
und nimm ihnen Weiber[b] in ihrer Jugend.
24 Hast du Töchter, so habe Obacht auf ihren Leib
und zeige ihnen nicht ein [allzu] freundliches Gesicht.
25 Verheirate[c] eine Tochter, so geht der Zank[d] fort;
und einem verständigen[e] Manne geselle sie zu.
26 Hast du eine Frau, so verabscheue[f] sie nicht;
und wenn sie dir zuwider ist, so schenke ihr nicht Vertrauen[g].
29 [h]Mit deinem ganzen Herzen verehre . . . .

[a] = מַחִיר, wie Apokr. S. 280, Anm.[1] richtig vermutet worden ist. — [b]Das p. p. תָּלוּי entspricht seiner Bedeutung nach genau dem deutschen „anhänglich" (vgl. das Part. Nif. נִתְלִים bei Kimchi zu Hos. 4, 6 i. S. v. Angehörige, sc. der Priester). — [c]G und S haben den gleichen Ausdruck wie am Anfange von V. 18, lasen also wohl auch hier תמיר (תָּמִיר) statt תמאס, das jedoch durchaus am Platze ist und überdies, wenn es nicht sekundäre (zufällige?) Veränderung von תמיר ist, wieder nicht von S abhängig sein kann. — [d]Es fragt sich, ob die eingeklammerten Worte aus dem bloßen מִן vor פנינים (vgl. Spr. 31, 10 מפנינים nach רחוק) ergänzt werden können, wie auch G anzunehmen scheint: *χάρις αὐτῆς ὑπὲρ τὸ χρ.* Zu beachten ist, daß es bei der Lesung תמיר nur der kleinen Änderung von מפ' in בפ' bedarf, um ohne eine derartige Ergänzung auszukommen, was uns durch S in jedem Falle (sei es als Textvorlage von S, sei es als Rückübersetzung von S) nahegelegt wird: „Vertausche nicht ein kluges und anmutiges Weib um Perlen", andererseits freilich keinen gut gegliederten Doppelzeiler ergiebt. — [e]Zunächst ist אל-תרע (Hiphil von רָעַע) statt אל תרע zu lesen. Sodann ist באמית mit בְּעֶבֶד zu vertauschen; auch wird Smend recht haben, wenn er meint, daß באמת zunächst als die richtige Variante für אמית an den Rand geschrieben wurde, dadurch aber, daß es an falscher Stelle in den Text geriet, dann עבד verdrängte (bezw. בעבד, da הֵרַע i. S. v. „schlecht behandeln", sowohl mit dem Accusativ, wie Num. 16, 15. Deut. 26, 6 u. s., als auch mit בְּ, wie 1 Chron. 16, 22, konstruiert sein kann). — [f]Vgl. Sir. 51, 20[a] in H. — [g]Vgl. Sir. 30

[33], 39 f. (s. Apokr. S. 399). Der Wortlaut von V. 21 in H entspricht genau dem von S. — [b] Lies בְּעֶרְיְךָ statt des bloßen עיניך; nach Spr. 27, 23 wäre es nicht unmöglich, wenn statt עיניך beabsichtigt wäre: עֶדְרְךָ [רְאֵה], „kümmere dich um deine Heerde“ (bezw. עדריך plur.). — [i] S hat dafür שרירא, was wohl bedeuten soll: „gesund“ (und deshalb leistungsfähig); H, der hier wieder von S abhängig zu sein scheint, faßte שרירא i. S. v. „wahrhaftig“, d. h. „zuverlässig“, bezw. „treu“ und gab es deshalb durch אֱמֻנָה (fem. von אֵמוּן, dessen Plural sich Ps. 12, 2; 31, 24. 2 Sam. 20, 19 findet) oder durch das part. act. אֹמְנָה (das aber nicht am Platze ist) wieder. — [a] Nach Sir. 30, 2. 12, sowie nach Spr. 23, 13 u. a. St. bezieht sich יַיסֵּר (!) hier auf körperliche Züchtigung, nicht auf Zurechtweisung und Belehrung. — [b] Vgl. zum Ausdruck Esr. 9, 2. — [c] S. Fränkel macht (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums. 43. Jahrg., S. 483) darauf aufmerksam, daß der Sinn des Ausdrucks הוֹצִיא, der althebräisch vom Verstoßen der Ehefrau gebraucht wird, hier (mit בת) umgebildet ist zu der Bedeutung „verheiraten“. — [d] Unter Vergleichung von Spr. 22, 10[a] kann es nicht zweifelhaft sein, daß עסק hier nach targumischem Sprachgebrauch (Ithpa. אתעסק „streiten“, und Gen. 26, 20 im Hebr. dasselbe) i. S. v. „Streit“ (eig. עֵשֶׂק, vgl. das n. pr. Gen. 26, 20) gemeint ist. G faßt es entsprechend der gewöhnlichen Bedeutung des neuhebr. עֵסֶק i. S. v. „Geschäft“ (vgl. Apokr. zu 40, 1, wo es i. S. v. „Mühwaltung, [schwere] Arbeit“ steht) und fügt „groß“ bei (vgl. עסק גדול 40, 1). — [e] נָבוֹן steht betont voran; vgl. Ges.-K. § 132[b] (d. i. eig. gewissermaßen: „einem Verständigen als Manne“). — [f] G und S lesen תעזבה „laß sie nicht im Stiche“; aber besser ist die LA. von H: אַל־תְּתַעֲבֶהָ. Gemeint ist, daß der Mann keine Antipathie gegen seine Ehefrau fassen und hegen soll, wozu dann V. 26[b] hinzufügt, was er thun soll, wenn sie ihm nun einmal zuwider ist. Denkbar wäre auch dies, daß das Hiphil gemeint wäre, das im A. T. in der Bedeutung „abscheulich handeln“ (z. B. 1 Kön. 21, 26) vorkommt, und daß dies mit Accusativ der Person (vgl. היטב mit Acc. Deut. 8, 16; 30, 5) bedeuten sollte: „behandle sie nicht abscheulich“. Jedenfalls ist auch hier H von S unabhängig. — [g] V. 26[b] fehlt in G, findet sich aber in GAl.

(samt Cod. Sin.). Zum Sinne vgl. Sir. 12, 10. — [b] In H fehlten, wie es scheint, V. 27 u. 28, jedenfalls infolge des gleichen Anfangs von V. 27 u. 29.

---

34 Kap. 11, 34[b] — 16, 26[b].

. . . .
und er wird dich entfremden denen, die dir theuer sind[a].

— — —

12 2 Thue Gutes dem Gerechten und es wird [dir] Vergeltung[b] zu teil werden:
wenn nicht von ihm, so [doch] von Jahwe.
3 Nicht kommt dem Gutes zu, der den Gottlosen 'in Ruhe läßt'[c],
und dem 'Heiden'[d], der nicht recht gehandelt.
5 Zwiefältig wirst du Böses [von ihm] erfahren zur Zeit der Not
um all das Gute, das du ihm zukommen lässest.
Die Kampfeswaffen[e] liefere ihm nicht aus;
warum soll er mit ihnen gegen dich fechten[f]?
6 Denn auch Gott haßt die Bösen
und an den Gottlosen nimmt er Rache.
7 [g] Gieb dem Guten und verweigere es dem Bösen;
4 erfrische den Bescheidenen und gieb nicht dem Frechen.

Kap. 11, 29 — 12, 18. **Warnung vor näherem Verkehr mit schlimmen Leuten, vor falscher Wohlthätigkeit und vor Vertrauensseligkeit gegenüber dem Feinde.** — [a] Wenn man so übersetzen darf, stimmt der Ausdruck mit G zusammen. Aber מחמדים bedeutet „Kostbarkeiten“; da jedoch נִכֵּר „entfremden“ (Pi. in diesem Sinne weder im A. T., wo es überhaupt nicht vorkommt, noch im Neuhebräischen, s. Levy, NhWB. III, 396) dazu nicht paßt, vielmehr ein persönl. Substantiv fordert, so muß entweder מחמדים hier „die [theuren] Verwandten“ bedeuten, oder man muß anders lesen: בחמודיך „bei deinen Lieblingen“ (vgl. Jes. 44, 9, wo חמודים von den Götzen gemeint ist) oder anders. Mit S („und er wird dich wegbringen von deiner Stellung“) hat H hier keine Berührung. — [b] = תשלומת wie

14, 6; 32 [35], 13 und 48, 8 (s. z. St.). Im Talmud findet sich gewöhnlich der Plural תַּשְׁלוּמִין; doch findet sich j. T. Jeb. 15, 14[d] auch das (aram.) fem. sing. תַּשְׁלַמְתָּא. — [c] Statt למנוח, das Schechter als Infin. eines verlorengegangenen Zeitworts מְנַח (= „zu schenken") auffassen will, lies mit Smend לְמַנִּיחַ. — [d] V. 3[b] ließe sich ganz gut so übersetzen: „und er (d. i. der dem Gottlosen Gutes erweist) hat auch [thatsächlich] nicht recht gehandelt"; aber die Vergleichung mit Jes. 58, 2 zeigt unweigerlich, daß גוי statt גם zu lesen ist. Doch steht dies גוי hier augenscheinlich in der im Talmud üblichen Bedeutung „Nichtjude" (s. Levy, NhWB. I, 310). S weicht ab von H; betreffs V. 4 s. u. zu V. 7. — [e] = כלי לחם (aus Richt. 5, 8), wie Apokr. S. 296, Anm. [b] richtig vermutet wurde. G faßte כלי fälschlich als Imperativ von כְּלָא „zurückhalten", = „vorenthalten". — [f] S hat das gewöhnliche Wort für kämpfen. Somit muß H das Hiphil הקביל analog dem Arabischen i. S. v. „angreifen" (= „bekämpfen") gefaßt haben. — [g] V. 7 in H und S steht in G als V. 4; betreffs V. 7 in G s. Apokr. S. 296, Anm. [c].

---

8 Nicht wird der Freund im Glücke erkannt[a],
und nicht bleibt im Unglücke der Feind verborgen.
9 Wenn jemand im Glücke ist, so ist auch der Feind [sein] Freund,
und wenn er im Unglück ist, trennt sich auch der Freund [von ihm].
10 Traue niemals dem Feinde;
denn wie Eisen rostet seine Bosheit[b].
11 Und auch wenn er dir zuhört und gelassen[c] einhergeht,
sei darauf bedacht, dich vor ihm in Acht zu nehmen[d].
Gieb dich ihm gegenüber so, als könntest du ein Geheimnis [von ihm] offenbaren;
und findet er nicht [Gelegenheit], dich zu verderben, so wirst du das äußerste Maß der Leidenschaft spüren[e].
12 Stelle ihn nicht neben dich;
warum soll er dich umstoßen und an deine Stelle treten?
Setze ihn nicht dir zur Rechten;
warum soll er nach deinem Sessel trachten,

so daß du schließlich meine Worte begreifst
und zu meiner Wehklage wehklagst[a] —?
13 ‘Wer bemitleidet’[b] einen Zauberer, der [von seiner Schlange] gebissen ist,
und jeden, der sich an reißende Tiere[c] heranmacht?
14 Ebenso [niemand] den, der sich mit einem frevlerischen ‘Manne’[d] einläßt
und sich in seine Vergehungen hineinmengt:
nicht wird er davonkommen, bis das Feuer ihn erfaßt[e].
So oft[f] er mit dir [ins Haus] hineingeht, wird er sich [doch] dir nicht offenbaren;
und wenn du hinfällst, wird er sich nicht niederwerfen[g], um dich zu retten.
15 So lange[h] du stehst, wird er nicht [die Gefahr] beleuchten[i],
und wenn ‘du’[k] ins Wanken kommst, wird er nicht [länger] an sich halten[l].
16 Mit seinen Lippen ‘redet’ der Widersacher ‘süß’[m],
aber in seinem Herzen denkt er sich tiefe [Fang-] Gruben[n] aus.
Und auch wenn der Feind mit seinen Augen Thränen vergießt —
wenn er Gelegenheit findet, kann er nicht satt bekommen vom Blute.
17 Wenn dir Unglück begegnet, so wird er sich dort einfinden;
indem er so thut, als ob er [dich] stützen wollte, wird er dir ein Bein stellen[o].
18 Er wird den Kopf schütteln und seine Hand schwenken
und, indem er vieles zischelt[p], wird er [nun] ein anderes Gesicht machen[q].

[a] Das Prädikat ידבר ist höchstwahrsch. abhängig von S, der hier mit GAl. zusammenstimmt; s. Apokr. S. 296, Anm. [g]. — [b] Hier ist H wieder nicht von S abhängig, der statt des richtigen Textwortes רעו „seine Schlechtigkeit“ רֵעוֹ „seinen Freund“ las und danach übersetzte: „weil wie das Eisen ist der, der seinen Freund betrügt“ (so richtig Nestle in The Expository Times, Dec. 1899, S. 143; doch hat auch Barhebraeus הוא ꝛc. als Apposition zu „Eisen“ ge-

faßt). Das Hiphil הֶחֱלִיא „rostig werden“, das im A. T. nicht vorkommt, ist Denominativum von חֶלְאָה „Rost“ Ez. 24, 6. 11 f. — [c] = בְּנַחַת, wie b. T. Sanh. 92[a]. Wenn sich auch bei Maimonides die Wendung הלך בנחת findet, so könnte dies Entlehnung sein (S.-T.). — [d] Wörtl.: „dich vor ihm zu fürchten“; das Hithpa. הִתְיָרֵא nicht im A. T., wohl aber im Neuhebräischen (s. Levy, NhWB. II, 263). — [e] So läßt sich etwa der Text von H wiedergeben; und, wenn dies auch zur Not einen Sinn giebt, so ist es doch nicht der Urtext. Denn H ist ganz von S abhängig, der Text von S aber ist eine mehrfach mißverständliche Wiedergabe des Urtextes, wie wir noch aus G ersehen können. Aber auch die Vorlage von S, wenn sie vom Urtexte verschieden war, läßt sich nicht mehr rekonstruieren; doch ist es auch möglich, daß die Abweichungen des S von G bezw. dem Urtexte sekundär sind, und zwar bedingt durch das Bestreben, in die von ihm nicht verstandenen Worte einen Sinn zu bringen. Zunächst hat er statt רְאִי „Spiegel“ (wie Hiob 37, 18) fälschlich ראז „Geheimnis“, welches Wort sich aber nur im Aramäischen (als persisches Fremdwort) findet (Dan. 2, 18 ff.; 4, 6; vgl. Ges.-Buhl zu רָזִי Jes. 24, 16). Sodann liegt wohl eine Doppelübersetzung von dem Urtexte von V. 11[d] vor (vgl. über dessen mutmaßlichen Wortlaut im Urtexte Apokr. S. 297, Anm. [a]), wobei das eine Mal das (von Nestle richtig vermutete) Zeitwort הִשְׁחִית „schwarz werden“ (vgl. syr. אשחח „rostig werden“) nicht richtig verstanden und darum mit „verderben“ übersetzt, das andere Mal aber ganz entsprechend wiedergegeben ist, während zugleich (wahrscheinlich erst infolge davon) die Negation das eine Mal in den Vordersatz gezogen, das andere Mal weggelassen wurde (bezw. aus Versehen später ausfiel): a) „und er wird dich nicht zu verderben vermögen“ (wo auch die Vertauschung der Pronomina, statt urspr. „du wirst ihn &c.“, jedenfalls sekundär ist); b) „und erkenne schließlich seine Schwärze“ (sofern wohl zu lesen ist: לחרתא קְנאתה bezw. בחרתא wie in V. 12[e] H) oder: „und erkenne schließlich, daß es ihn nicht schwarz gemacht hat“ (sofern die Negation erst nachträglich ausgefallen sein könnte; vgl. noch Bickell in der Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenl. XIII [1899], 255). Im Urtexte war der Begriff „schließlich“, den wohl auch εἰς τέλος

in G wiedergeben soll, jedenfalls durch das Substantiv אחרית ausgedrückt, etwa so: ודע אחריתו כי לא השחית „und erkenne schließlich, daß er [doch] nicht schwarz ist“. Übrigens giebt der Satz auch ohne die Negation einen passenden Sinn: „und erkenne schließlich, daß er schwarz geworden ist“, was bedeuten könnte: erkenne, daß der Rost seiner Schlechtigkeit den ursprünglich klaren Spiegel seiner Seele doch schließlich in seiner Reinheit beeinträchtigt hat, so daß, bildlich gesagt, der die Trübung verursachende Rost nicht völlig mehr wegzupolieren ist. — [a] Das Zeitwort wie in G (dagegen S: . . . „dich wunderst“). Wenn aber G und S „Worte“ statt „Seufzen“ haben“, also wohl לאמרתי statt לאנחתי lasen, so ist hier H nicht bloß von S unabhängig, sondern hat vielleicht wieder einmal den urspr. Text uns bewahrt. Der Sinn ist: schließlich klage nicht bloß ich, den du als Schwarzseher angesehen hast, sondern auch du mußt über den von mir vorhergesagten Sturz klagen. — [b] Daß מִי statt מָה zu lesen ist, ist schon in der Handschrift berichtigt; natürlich muß dann auch יֻחַן statt יחון gelesen werden. Der urspr. Text מה יחון bedeutet: „wozu (event. mit לָמָה statt מה nach V. 12) soll bemitleidet werden ꝛc.?“ — [c] = חֲמַת־שֵׁן wie 39, 30[a] (vgl. Deut. 32, 24). — [d] Statt אשת ist nach G und S איש zu lesen; der Genetiv „Frechheit“ bezieht sich nach dem Zusammenhange auf den Trotz und die Schamlosigkeit des verstockten Sünders. Das Zeitwort חבר „sich zu jem. gesellen“ (s. Levy, NhWB II, 7) bildet ein Wortspiel mit חֹבֵר „bannen“ in V. 13. — [e] V. 14[b] wie in G, V. 14[c] (bis auf das Zeitwort am Anfange) wie der zweite Stichos von V. 14 in S, welcher wie 23, 16[d] lautet und vielleicht von dort hergenommen ist. Jedenfalls ist H wieder von S abhängig. — [f] Aus S, von dem H abhängig ist, ergiebt sich, daß כאשר bedeuten soll: „so oft, wie“; doch liegt dies an sich nicht in dieser Partikel. Übrigens findet sich der Doppelzeiler V. 14[de], der in G ganz fehlt, in S als V. 15. — [g] Wörtl.: „wird er hinfallen“. S hat für V. 14[e]: „und wenn du hinfällst, kannst du ihn nicht überwinden“ (eig. „bist du seiner Kraft nicht mächtig“). Der Wortlaut von H kann recht gut ursprünglich sein. — [h] H עַד עֵת; doch sind עד und עת Varianten (Smend): = „während des (= deines) Stehens (עָמְדְךָ) und „zur Zeit deines Stehens“. —

[i] Das Zeitwort יופיע läßt sich nicht mit Schechter als Äquivalent von יתגלה in V. 14[d] (ebenso wie V. 15 nicht als Dublette von V. 14[de]) fassen. Da nun V. 15 in S fehlt, V. 15[a] in G aber ganz anders lautet, so haben wir kein Hilfsmittel, das auffällige יופיע richtig zu erfassen oder auch zu berichtigen. Die obige freie Übersetzung giebt den Sinn wieder, den יוֹפִיעַ „leuchten“ nach dem Zusammenhange habe könnte: „er erhellt nicht den Weg, um dich auf den Stein, bezw. Graben, aufmerksam zu machen, durch den du zu Falle kommen kannst“. — [k] Nach G, der freilich einen anderen Gedanken bietet, ist תבוט statt כמוט zu lesen. — [l] Das Hithpa. התכלכל, das sich im A. T. nicht findet, kann recht gut bedeuten: „an sich halten“, d. h. er wird nun die Verstellung, von der in V. 11 bezw. auch in V. 14[d] die Rede war, aufgeben (vgl. das althebr. התאפק Gen. 45, 1). Wenn dies nicht einen recht guten und prägnanten Sinn gäbe, läge es nahe, für התכלכל, das auch 43, 3 i. S. v. „(etwas) aushalten“ steht, יְכַלְכֶּלְךָ (nach Ps. 55, 23) zu lesen: „wird er dich nicht aufrecht halten“. — [m] Nach G ist statt יתמהמה zu lesen יַמְתִּיק (auch 40, 30[a] H; s. z. St.); zum Sinne vgl. 27, 23[a] (vgl. Apokr. S. 371, Anm. [h], wo die Konjektur רביז durch unsere Stelle in S bestätigt wird). — [n] Das Subst. מַהֲמֹרוֹת wie Ps. 140, 11, das nach Symm. Hier. Targ. „Gruben“ bedeutet, nach gewöhnl. Annahme (vgl. betreffs des Talmud Levy, NhWB. III, 40) allerdings s. v. a. „Wasserströme“ ist. — [o] Wörtl.: „wird er [dir] die Ferse ausfindig zu machen suchen“. Wenn man in S statt למעקרו, das keinen rechten Sinn giebt, למעקבו liest, wodurch sich zugleich ein treffliches Wortspiel ergiebt, ist der Text von H die genaue Wiedergabe von S. Denn hebr. חפשׂ entspricht genau dem syr. עַקֵּב. — [p] Lies mit Taylor und König לרוב הלחש „zu seinem vielen Gezischel“ oder לְהַרְבּוֹת לַחַשׁ „indem er viel macht das Zischeln“. — [q] Wörtl.: „er wird das Gesicht ändern“; in anderem Sinne steht diese Redensart 13, 25[a] (auch in H) und 25, 17 (vgl. noch 37, 17 und Apokr. S. 415, Anm. [a]). S vokalisierte anders: יְשַׁנֵּא, weshalb er übersetzt: „und er macht sein Gesicht häßlich“, was etwa den Sinn haben soll: er zeigt nun sein (wahres) häßliches Gesicht.

3.

Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche.

Von

Lic. Ernst Rietschel in Leipzig.

Über Luthers Anschauung von der Kirche giebt es eine stattliche Reihe von ausführlichen und sorgfältigen Arbeiten. Dennoch wird man nicht sagen können, daß auf diesem Gebiete der Theologie Luthers auch nur in den Hauptpunkten allgemein anerkannte und völlig gesicherte Resultate bisher erreicht seien. Vor allem erschwert es das Verständnis seiner Anschauung, daß durch die enge Beziehung, in der nach ihm die äußeren, sichtbaren Gnadenmittel zur wahren, unsichtbaren Kirche stehen, eine gewisse Spannung in seinem Kirchenbegriff gesetzt zu sein scheint. Wiederholt hat er hervorgehoben, daß die Kirche als Gemeinde der Heiligen (Gläubigen) unsichtbar sei; trotzdem besteht nach ihm dieselbe Kirche nur in den von Gott verordneten sichtbaren Lebensformen (Wort und Sakrament) — damit ist das Problem gegeben. Es ist zu zeigen, wie sich innerhalb seines Kirchenbegriffs die unsichtbare Gemeinde der Heiligen und ihre durch die Gnadenmittel bedingte sichtbare Erscheinungsform zu einander verhalten.

Man hat die Lösung des Problems meist darin gefunden, daß man in Luthers Kirchenbegriff zwei verschiedene, Kirche genannte Größen unterschieden hat, einen sichtbaren äußeren und einen unsichtbaren inneren Kreis, wenn man dabei auch meist die enge Zusammengehörigkeit beider energisch betont und dagegen protestiert hat, als wolle man bei Luther eine Nebeneinanderstellung zweier Kirchen

in der Art Zwinglis konstatieren. Anderseits wieder ist behauptet worden, daß Luther ganz allein eine unsichtbare Kirche kenne, und daß die davon verschiedene, durch die Gnadenmittel bestimmte sichtbare Gemeinschaft für ihn niemals Kirche sei. Endlich hat man gemeint, nach Luther gebe es nur eine einzige Kirche, die aber nicht allein unsichtbar, sondern ebenfalls sichtbar sei, und man hat dann versucht, die beiden sich scheinbar widersprechenden Prädikate derart näher zu bestimmen, daß sie auf ein und dieselbe Größe angewandt nebeneinander bestehen können.

Im folgenden sollen die drei hier kurz skizzierten Auffassungen von Luthers Meinung kritisch geprüft und beurteilt werden. Die erste derselben wird zunächst abzuweisen sein, weil eine Unterscheidung zweier Größen in Luthers Kirchenbegriff nicht nachgewiesen werden kann, vielmehr bei ihm stets nur von einer Kirche die Rede ist. Das gleiche verwerfende Urteil wird aber auch der zweiten Auffassung gelten müssen, weil es sich erweisen läßt, daß der Gemeinde der Gläubigen in Luthers Sinne nicht nur Unsichtbarkeit, sondern auch Sichtbarkeit zukommt. So bleibt, wenn man daran festhält, daß Luther eine in sich geschlossene Anschauung gehabt hat, nur der Weg der dritten Auffassung offen, nach der er nur eine einzige, zugleich sichtbare und unsichtbare Kirche kennt. Doch wird sich auch hier wieder herausstellen, daß die bisher gegebene Näherbestimmung der Prädikate „sichtbar“ und „unsichtbar“ nicht ganz genügend ist. Aus dieser Kritik aber wird sich dann schließlich diejenige Erklärung der beiden Prädikate ergeben, die m. E. die einzig richtige und mögliche ist. Und damit wird dann das Problem in Luthers Begriff von der Kirche auch seine positive Lösung finden.

I.

Zunächst haben wir uns mit der Ansicht auseinanderzusetzen, daß Luther in seinem Kirchenbegriff zwei verschiedene, „Kirche“ genannte Größen unterschieden habe, einen sichtbaren äußeren und einen unsichtbaren inneren Kreis. Zum Beweis dafür sollen eine Reihe Stellen aus Luthers Schriften

dienen, die am vollständigsten neuerdings in der Dogmengeschichte von R. Seeberg [1]) zusammengestellt sind. Prüfen wir nun die Beweiskraft dieser Stellen.

Vor allem kommt in Betracht eine Äußerung Luthers aus der Schrift, in der er seine, ihm seit dem Frühjahr 1519 feststehende reformatorische Anschauung von der Kirche [2]) zum erstenmal ausführlich und zusammenhängend dargelegt hat, der Schrift „von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig (Aug. Alveld)" vom Juni 1520 [3]). Luther sagt dort, nachdem er das Wesen der christlichen Kirche als einer „Versammlung aller Christgläubigen auf Erden" im Gegensatz zu einer äußerlich organisierten Gemeinschaft bestimmt hat, über das Verhältnis dieser beiden Größen folgendes: „Drumb, umb mehres Vorstands und der Kurz willen wollen wir die zwo Kirchen nennen mit unterscheidlichen Namen. Die erste, die naturlich, grundlich, wesentlich und wahrhaftig ist, wollen wir heißen ein geistliche, innerliche Christenheit. Die andere, die gemacht und äußerlich ist, wollen wir heißen ein leibliche, äußerliche Christenheit: nit daß wir sie von einander scheiden wollen; sondern zugleich, als wenn ich von einem Menschen rede, und ihn nach der Seelen ein geistlichen, nach dem Leib ein leiblichen Menschen nenne; oder wie der Apostel pflegt innerlichen und äußerlichen Menschen zu nennen." (S. 102.) Die beiden Kirchen, von denen Luther hier spricht, die innerliche und die äußerliche Christenheit, sind hiernach zwei Größen, die zwar aufs engste miteinander verbunden sind, aber doch voneinander wohl unterschieden werden müssen.

Man ist gewöhnlich der Ansicht, daß dieser Unterschied für Luther

---

1) Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. Bd. 1898. S. 278 ff.

2) Resolutio Luth. super prop. XIII. Erlanger Ausgabe, Opp. var. arg. III, p. 307, Weimarer Ausgabe 2, S. 190. (Ich citiere im folgenden, wenn nichts anderes angegeben ist, nach der Erl. Ausg., Bd. 1—20 und 24—26 nach der 2. Aufl.). Vgl. zum oben Gesagten auch, was Gottschick in seinem Aufsatz über „Hus', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche" in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte, 8. Bd., S. 549 ff. über die Schriften Luthers von 1518 sagt.

3) 27, S. 85 ff. (W. A. 6, S. 277 ff.).

mit dem zusammenfalle, der zwischen der unsichtbaren Gemeinde der Gläubigen und der Gemeinschaft der sichtbaren Gnadenmittel bestehe. In dieser Auslegung stimmen z. B. Harleß und Münchmeyer, die sonst so verschieden über die den lutherischen Grundsätzen entsprechende Lehre von der Kirche urteilen, völlig überein [1]). R. Seeberg hat sich freilich in seiner früheren Schrift, in der er die Geschichte des Kirchenbegriffs behandelt [2]), energisch dagegen verwahrt, bei Luther eine Unterscheidung zweier Kirchen in der Art Zwinglis oder auch nur der späteren lutherischen Dogmatiker zu finden (S. 93). Ja, er sagt, es gingen hier Sichtbares und Unsichtbares derart zusammen, daß sie trennen, Luthers Begriff von der Kirche zerreißen heiße (S. 87). Trotzdem meint auch er, daß Luther zwischen dem Wesen und der äußeren Erscheinung der Kirche wohl unterschieden habe (S. 92). Und wo er in seiner Dogmengeschichte die betreffende Stelle aus Luthers Schrift vom Papsttum bespricht, sieht er darin ohne weiteres die Unterscheidung zwischen einer äußeren sichtbaren Kirche und einer darin befindlichen, als Glaubensobjekt unsichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen (a. a. O. S. 278). Dagegen behauptet nun allerdings Thomasius [3]), es falle „die ganze Unterscheidung zwischen der Kirche als äußerlich-gemischter Gemeinschaft und als Gemeinde der Heiligen keineswegs zusammen mit der zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche" (S. 398). Aber dieser Behauptung ist im Grunde schon widersprochen, wenn vorher (S. 395) der Sinn unserer Stelle darin gefunden war, daß die „wahre Kirche" nur „in der äußeren ihren wirklichen Bestand" habe, und wenn es anderwärts (S. 392) heißt, erkennbar sei eigentlich immer nur „das Gebiet, innerhalb dessen die wahre Kirche Bestand haben muß". Ist das richtig, so bleibt doch eben die äußerliche Kirche die allein sichtbare, und für die innerliche, wahre Kirche bleibt trotz aller Betonung

1) Harleß, Kirche und Amt nach lutherischer Lehre. 1853. S. 7 f. vgl. S. 31. Münchmeyer, Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. 1854. S. 87 f.

2) Der Begriff der christlichen Kirche, 1. Teil: Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche. 1885.

3) Christi Person und Werk. 3. Teil, 2. Abtl. 2. Aufl. 1863.

ihres notwendigen Zusammenhangs mit den sichtbaren Gnadenmitteln allein das Prädikat „unsichtbar“ berechtigt. Auch Thomasius steht demnach in dem Verständnis unserer Stelle auf keinem wesentlich anderem Standpunkte als die vorher Genannten [1]). Bei weitem ernster ist es dagegen gemeint, wenn Gottschick in dem schon erwähnten Aufsatz dagegen protestiert, die sichtbare und die unsichtbare Kirche sich als zwei verschiedene Größen vorzustellen. Dennoch sieht auch er in der innerlichen und äußerlichen Christenheit unserer Stelle die wesentliche und die in Wort und Sakrament erscheinende Kirche; nur muß er dann in dieser Gegenüberstellung ganz konsequent im Vergleich zu Luthers sonstigen Ausführungen „schwankende und ungenaue Bestimmungen“ finden, die vielleicht durch äußere Anlehnung an den „tractatus de ecclesia“ von Hus zu erklären seien [2]).

Aus der hier gegebenen Übersicht geht hervor, daß die betreffende Stelle aus der Schrift vom Papsttum ziemlich allgemein dahin erklärt wird, Luther habe in ihr eine durch die besondere Art der Gnadenmittel bedingte Unterscheidung in seinem Kirchenbegriff vorgenommen [3]). Es legen zwar besonders die lutherischen Theologen

---

1) In ähnlicher Weise wie Seeberg und Thomasius hatte auch Jul. Köstlin in der ausgezeichneten, für die gesamte spätere Forschung grundlegenden Schrift: Luthers Lehre von der Kirche. 1853. S. 107 gesagt, Luther mache den Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche nicht. Bei der Besprechung unserer Stelle in: Luthers Theologie. 1863 (2. Ausg. 1883), 1. Bd., S. 320 urteilt aber auch er, daß diese Unterscheidung, wenigstens der Sache nach, hier schon vollständig vorliege. Doch vertritt Köstlin neuerdings nicht mehr diese Ansicht, wie ich der kurzen Darstellung von Luthers Kirchenbegriff in dem Artikel „Kirche“ der Realencyklopädie, 2. Aufl., 7. Bd., S. 710 und persönlicher Mitteilung entnehme. Er meint jetzt, Luther kenne, wie überhaupt, so auch an der betreffenden Stelle nur eine einzige Kirche, die allein das Prädikat „unsichtbar“ verdiene. Vgl. hierüber das im zweiten Abschnitt dieser Abhandlung Ausgeführte.

2) Zeitschr. f. Kirchengesch., 8. Bd., S. 567 ff. 599. Ähnlich hat früher schon Dieckhoff (Luthers Lehre von der kirchl. Gewalt. 1865. S. 71 f.) die Unterscheidung Luthers als mangelhaft beurteilt. Rieker (Die rechtl. Stellung der evangel. Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwickelung bis zur Gegenwart. 1893. S. 46 f.) schließt sich ganz der Ansicht von Gottschick an.

3) Anmerkungsweise seien noch die etwas abweichenden Auslegungen der

der sogenannten Erlanger Schule (Harleß, Thomasius, Seeberg) Gewicht darauf, Luthers Anschauung von der reformierten zu unterscheiden. Dennoch können gerade sie, wie vorhin gezeigt

---

betreffenden Stelle von A. Ritschl und R. Sohm erwähnt. A. Ritschl sagt in seinem Aufsatze: Über die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche, in Theol. Stud. u. Krit. 1859. S. 189 ff., abgedruckt in „Gesammelte Aufsätze“ von A. Ritschl (erste Folge) 1893. S. 68 ff., nachdem er Luthers Worte angeführt hat: „Man würde .... Luthers Meinung sehr falsch verstehen, wenn man seinen Unterschied von innerlicher und äußerlicher Christenheit in den Unterschied von unsichtbarer und sichtbarer Kirche umzusetzen sich erlaubte und Luthers Ansicht auf die von Zwingli reduzieren wollte“ (S. 76). Er sucht darauf (wenn ich ihn recht verstehe) die Unterscheidung Luthers in dem Sinne zu erklären, daß die Kirche hier in einer doppelten Weise betrachtet sei, einmal von dogmatischem Gesichtspunkte als Gemeinde der sichtbaren Gnadenmittel, wobei man den Begriff nicht auf eine empirische Beurteilung der Einzelnen, sondern auf eine Betrachtung der Gesamtheit begründe, und wobei man abstrahiere von den zum äußeren Verbande der Gemeinde gehörenden Ungläubigen, sowie von der auch den wirklich Gläubigen noch anhaftenden Sünde, zum anderen von (politisch-) ethischem Gesichtspunkte als eine Gemeinschaft mit den Merkmalen einer bestimmten Bekenntnisüberlieferung und Kultussitte, die dem naturgemäß auch Unkraut in sich enthaltenden Acker gleicht. Nun sind aber an der betreffenden Stelle ganz offenbar die beiden Größen der innerlichen und äußerlichen Christenheit in ihrem an sich bestehenden gegenseitigen Verhältnisse ohne jede Rücksicht auf einen verschiedenen Standpunkt des Beschauers verglichen. Und in der That läßt sich eine solche Vergleichung der beiden Größen auch gar nicht umgehen. Dann aber muß ihr Verhältnis (wie A. Krauß, der sich in seiner Schrift: Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. 1876. S. 30 in diesem Punkte ganz auf Ritschl beruft, es auch ausdrücklich sagt) bestimmt werden als das von Wesen und empirischer Erscheinung, eine Verhältnisbestimmung, die schließlich auf die auch von Seeberg (s. oben S. 407) gegebene hinausläuft. Daß Ritschl der Kirche im dogmatischen Sinne nicht nur Unsichtbarkeit, sondern sogar in erster Linie Sichtbarkeit zuschreibt, hängt mit seiner besonderen Auffassung des Prädikates „sichtbar“ zusammen, über die weiter unten noch die Rede sein wird. — Die richtige Auslegung der Stelle findet sich bei Sohm (Kirchenrecht. 1. Bd. Die geschichtlichen Grundlagen. 1892. S. 470f., Anm. 23) der hier die Unterscheidung der rechtlich verfaßten Gemeinschaft, die für Luther nicht Kirche ist [nicht der Gemeinschaft der sichtbaren Gnadenmittel!], und der wahren Kirche, der in Wort und Sakrament sichtbaren Gemeinde der Heiligen, findet. Aber Sohm verleugnet seine richtige Erkenntnis wieder, wenn er sagt, die rechtlich verfaßte Kirche sei hier als Gemeinschaft nicht des Rechts, sondern der Wort- und Sakramentsverwaltung, was sie ja gleichfalls sei, ge-

war, sich schließlich nicht der Folgerung entziehen, daß die Unterscheidung in Luthers Kirchenbegriff zusammenfällt mit der einer sichtbaren Gemeinschaft der Gnadenmittel und einer unsichtbaren Gemeinde der Heiligen. Aber diese Erklärung der Worte Luthers ist m. E. falsch. Auch hier macht Luther keinen Unterschied zwischen einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche, nicht einmal einen Unterschied zwischen dem äußeren Kreis der Gnadenmittel und der Gemeinde der Heiligen, sondern er unterscheidet von der äußeren, rechtlich organisierten Gemeinschaft, die nicht Kirche ist, die wahre in Wort und Sakrament erscheinende Kirche. Von irgendwelcher „Differenzierung" in Luthers Kirchenbegriff ist auch hier keine Rede.

Zum Verständnis dessen, was Luther mit der innerlichen und der äußerlichen Christenheit gemeint hat, wird man am besten eine andere Stelle derselben Schrift heranziehen, in der er noch einmal auf das wahre Wesen der Kirche zu sprechen kommt. Er sagt dort mit Beziehung auf den dritten Artikel des Credo: „Niemand spricht also: Ich gläub in den heiligen Geist, eine heilige, romische Kirche, ein Gemeinschaft der Romer; auf daß es klar sei, daß die heilige Kirch nit an Rom gebunden, sondern so weit die Welt ist, in einem Glauben versammlet, geistlich, und nit leiblich. Denn was man gläubt, das ist nit leiblich noch sichtlich. Die äußerlich romische Kirche sehen wir alle; drum mag sie nit sein die rechte Kirche, die gegläubt wird, wilche ist ein Gemeine oder Sammlung der Heiligen im Glauben: aber Niemand sieht, wer heilig oder gläubig sei. Die Zeichen, dabei man äußerlich merken kann, wo dieselb Kirche in der Welt ist, sein die Tauf, Sakrament und das Evangelium, und

---

dacht. Wenn er hierfür die Bemerkung Luthers citiert, daß diese (rechtlich verfaßte) Gemeinde „nit macht einen wahren Christen", daß sie aber „doch nimmer bleibet ohn etlich, die auch daneben wahrhaftige Christen sein. Gleichwie der Leib macht nit, daß die Seele lebt, doch lebet wohl die Seele im Leibe und auch wohl ahn den Leib", so beweisen die letzten (von mir gesperrten) Worte gerade das Gegenteil. Denn nach Luther ist das Dasein von Gläubigen ohne Wort- und Sakramentsverwaltung ganz undenkbar. Der Grund für diese Retraktation Sohms liegt wohl darin, daß der von ihm behauptete absolute Widerspruch zwischen Recht und Kirche schlecht besteht mit dem von Luther gebrauchten Vergleich der Kirche im Sinne des Kirchenrechts und der Kirche im Sinne der Schrift mit Leib und Seele des Menschen.

nit Rom, dieß oder der Ort" (27, S. 107 f.). Hier spricht Luther die äußerlichen, sichtbaren Zeichen deutlich der innerlichen, unsichtbaren Kirche zu. Man hat nun seine Meinung meist so verstanden (nicht so Ritschl und Gottschick), als würde dadurch, daß die rechte Kirche auch Kirche der sichtbaren Gnadenmittel ist, ihr Begriff mit einer gewissen Notwendigkeit etwas erweitert, weil ja bei den Gnadenmitteln stets mit solchen gerechnet werden muß, die sie unwürdig austeilen oder empfangen. Dann würde in jenen Worten Luthers wieder der Ansatz liegen zu einer Unterscheidung der trotz aller Zusammengehörigkeit doch verschiedenen Größen einer sichtbar-äußerlichen und einer unsichtbar-innerlichen Kirche. Aber der Zusammenhang der Stelle ist solcher Auffassung sehr wenig günstig. Wenn Luther hier die äußerliche und innerliche Christenheit ganz scharf voneinander unterscheidet, so fallen ihm die sichtbaren Zeichen eben ganz auf die Seite der letzteren; nicht im geringsten ist angedeutet, daß sie ihm als verbindendes Zwischenglied zwischen beiden in Betracht kämen [1]). Müßte man das letztere annehmen, so wäre auch Luthers ganze Polemik gegen Alveld äußerst ungeschickt. Der Schwerpunkt von Alvelds Behauptungen lag ja gerade darin, daß er erklärte, die christliche Kirche müsse gerade so gut wie jede weltliche Gemeinde eine feste äußere Organisation haben. Eben das wollte Luther nicht gelten lassen und durch den Hinweis auf das Wesen der Kirche widerlegen. Wäre er nun aber

1) Diesen Sinn hat allerdings wohl die frühere Äußerung Luthers aus dem Sermo de virtute excommunicationis von 1518, Opp. var. arg. II, p. 307 (W. A. 1, S. 639): „Est autem fidelium communio duplex: una interna et spiritualis, alia externa et corporalis. Spiritualis est una fides, spes, charitas in deum. Corporalis est participatio eorundem sacramentorum, id est signorum fidei, spei, charitatis, quae tamen ulterius extenditur usque ad communionem rerum, usus, colloquii, habitationis aliarumque corporalium conversationum." Das sieht den Ausführungen Luthers in der Schrift gegen Alveld sehr ähnlich, ist aber doch grundverschieden. Denn die Sakramente sind zwar signa fidei, spei, charitatis, gehören aber zur fidelium communio corporalis. Sie kommen aber hier, wo von der Exkommunikation die Rede ist, zunächst auch nur hinsichtlich der äußeren Handlung, nicht hinsichtlich ihrer Bedeutung für den Bestand der Kirche in Betracht.

wirklich der Meinung gewesen, daß die zum Wesen der wahren Kirche gehörigen sichtbaren Gnadenmittel notwendig zum Bestande einer äußerlichen Christenheit führen müßten, so hätte er ja selbst die These seines Gegners mit beweisen helfen. Man darf auch nicht etwa, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, sagen, Luther habe bei seiner Polemik nicht von vornherein jede äußerlich organisierte Gemeinschaft überhaupt, sondern eigentlich nur die falsch organisierte römische Kirche im Auge gehabt [1]). Ganz natürlich richtet sich sein Blick vor allem auf die bestimmten römischen Zustände, aber nicht nur der römischen Kirche bestreitet er das Recht, sich Kirche zu nennen, sondern ausdrücklich einer jeden organisierten Gemeinschaft, sie sei „zu Leipzk, Wittemberg oder hie oder da" (S. 101. 98).

So wenig aber hier die äußerlichen Zeichen, Wort und Sakrament, mit der äußerlichen Kirche zu thun haben, so wenig ist das der Fall in der Stelle, wo Luther die beiden Kirchen unter dem Bilde von Leib und Seele miteinander vergleicht. Zunächst beweist dies der auffallende, in demselben Zusammenhang stehende Satz: „gleichwie der Leib macht nit, daß die Seele lebt, doch lebet wohl die Seele im Leibe, und auch wohl ahn den Leib" (S. 102). Wenn Luther hier unter dem Leib die sichtbare Kirche der Gnadenmittel verstünde (daß er nicht, wie Köstlin und Seeberg meinen, allein an die römische Kirche denkt, war oben gezeigt), würde er sagen, es könne wahre Christen auch ohne die äußeren Gnadenmittel geben, ein Satz, der in seinem Munde kaum möglich erscheint [2]). Weiter aber werden auch hier die Gnadenmittel ganz deutlich zur innerlichen Christenheit gerechnet, denn zum Beweis, daß der Christenheit Wesen „Versammlung der Herzen in einem Glauben" sei, führt Luther Eph. 4, 5 „eine Taufe, ein Glaube, ein Herr" an und rechnet unmittelbar darauf auch die Predigt neben dem Glauben zu der „Versammlung im Geist" (S. 96. W. A. S. 293) [3]).

---

1) So Köstlin, Luthers Th. I, S. 319 und Seeberg, Begriff d. K., S. 86, Anm. 2.

2) Auch Gottschick a. a. O., S. 599, sieht darin eine „nach Luthers eigener Anschauung höchst bedenkliche Wendung". Vgl. das auf S. 410 gegen Sohm Gesagte.

3) Vgl. z. B. auch, was Luther in einer Predigt über Joh. 16, 5 ff. vom

Das ganze Mißverständnis der betreffenden Stelle würde kaum haben entstehen können, wenn nicht Luther auch der äußerlichen Christenheit den Namen „Kirche" gegeben hätte. Aber er sagt es doch selbst ausdrücklich, daß diese Bezeichnung eigentlich ungenau und von ihm nur „umb mehres Vorstands und der Kurz willen" gebraucht sei, und erklärt kurz vorher noch viel entschiedener, daß damit gegen den Gebrauch der Schrift „dem Wörtlein geistlich oder Kirchen" Gewalt geschehe „nit zu kleiner Vorfuhrung und Irrthumb vieler Seelen". Es widerspricht deshalb Luthers eigenen Erklärungen, wenn man den Ausdruck „Kirche" hier pressen will. Die „äußerliche Christenheit" ist ihm in Wahrheit **nicht** „Kirche", sie fällt aus seinem Kirchenbegriff völlig heraus.

Genau dasselbe gilt aber m. E. auch von einer Reihe anderer Stellen, die angeblich beweisen sollen, daß Luther neben der Gemeinde der Gläubigen auch die ganze erscheinende Christenheit einschließlich der notwendig darin befindlichen Heuchler und offenbaren Ungläubigen „unbedenklich" Kirche genannt habe [1]). Unter ihnen ist zunächst auszuscheiden Opp. lat. XXV, p. 285, wo es bei der Erklärung von Joel 3, 22 (et erit Hierusalem sancta) heißt, die Schrift habe eine doppelte Weise, von der Kirche zu reden, indem sie darunter einmal die äußere Bekenntnisgemeinschaft, in der neben den Gläubigen auch hypocritae et impii admixti seien, anderseits diejenigen, welche in diesem coetus die electi seien, verstehe. Diese Stelle rührt nämlich bestimmt nicht von Luther her. Sie findet sich in dem von **Veit Dietrich** 1547 herausgegebenen **Joelkommentar**, der bekanntlich eine Menge eigenmächtiger Zuthaten des Herausgebers enthält. In den wirklichen Nachschriften dieses von Luther 1524—1526 gehaltenen Kollegs ist nichts von jener Unterscheidung zu lesen, sondern nur eine auch von V. Dietrich nachher gebrachte Erklärung der Worte sancta ecclesia, die

Reiche Christi (der Kirche) sagt: „Hie hörestu, daß es ein Reich auf Erden ist, und ist **doch unsichtbar, hänget und stehet allein im Worte**" (12^2, S. 110), ebenso 59, S. 132; Opp. lat. XXVIII, p. 163.

1) Siehe die Stellen besonders bei **Köstlin**, Luthers Th. II, S. 553 und **Seeberg**, Dogmengeschichte II, S. 281.

durchaus zu den sonstigen Äußerungen Luthers stimmt [1]). Wir haben es hier offenbar mit einem Zusatz des Herausgebers zu thun, der den Kirchenbegriff seines Lehrers Melanchthon (man beachte die charakteristischen Ausdrücke coetus und electi) mit den Ausführungen Luthers vereinigen wollte.

Außer dieser ganz belanglosen (von Seeberg auch gar nicht angeführten) Stelle kommt besonders in Betracht eine Stelle aus einer Predigt über Matth. 13, 24 ff., wo Luther den ganzen Acker einschließlich des darauf befindlichen Unkrauts als Bild der Kirche bezeichnet haben soll. 1², S. 190 heißt es allerdings, „daß also allwegs in der Kirchen guter Same und Unkraut miteinander wächst, d. i. Gute und Böse sind untereinander, das wird nimmermehr verhütet werden in diesem Leben". Da die betreffende Predigt sich in der von Veit Dietrich besorgten Ausgabe der Hauspostille findet, könnte man zunächst wieder fragen, ob auf den Wortlaut so viel zu geben sei; indessen liegt kein wirklicher Grund gegen die Annahme vor, daß Luther dieselben Worte, die wir hier lesen, wirklich gebraucht haben soll. Es ist nämlich nicht wahr, daß hier ein weiterer Kirchenbegriff, als der der Gemeinde der Gläubigen, angewandt ist. Ausdrücklich wird an eben dieser Stelle die Kirche verglichen nicht mit einem Acker überhaupt, sondern mit einem Acker, auf dem guter Same ausgesät ist. So heißt es denn auch später, das Gleichnis zeige, „daß in der Kirche, da der rechte Same gesäet, d. i. das Wort Gottes rein und lauter gepredigt wird, dennoch so viel Heuchler und falsche Christen sind" (S. 192). Die Ungläubigen sind also in der Kirche, aber als ein nicht dazu gehöriger fremder Bestandteil, und es hieße das Bild vom Acker in ganz unerlaubter Weise pressen, wollte man es anders verstehen. Es entspricht dies Bild, wie 4², S. 282 zeigt, durchaus der auch sonst von Luther nach dem Vorgange Augustins (und Hus') häufig angewandten Vergleichung der Ungläubigen und Heuchler mit dem Unflat im menschlichen Leibe, der eben nicht zum Leibe gehört und von ihm ausgeschieden wird.

1) W. A. 13, S. 86. 121. Vgl. auch, was in der Einleitung zu diesem Bande S. XXII ff. Koffmane über den geringen Wert von Dietrichs Ausgabe sagt, die deshalb auch nicht wieder abgedruckt wird.

Ebenso wenig beweiskräftig sind die ferner angeführten Stellen 4², S. 278 ff.; 9², S. 296; 14², S. 247; 20², II, S. 542; 25², S. 422. In allen ist in gleicher Weise davon die Rede, daß mitten unter den wahren Christen stets auch Ungläubige zu finden sind. Aber nirgends findet sich das, was gerade bewiesen werden soll, daß diese Ungläubigen wirklich mit in den Begriff der Kirche eingerechnet werden. Selbst 1², S. 195, wo Luther die Frage aufwirft, „ob die Kirch ihr Macht brauchen und die, so in öffentlichen Ärgernussen liegen, aus der Kirchen ausschließen möge", kann ich nur als eine ungenaue Ausdrucksweise beurteilen. Die zuerst genannte Kirche ist nach dem Zusammenhange dasselbe wie „die rechten Christen", und „aus der Kirchen ausschließen" heißt deshalb nicht anderes als „von der äußeren Gemeinschaft mit den rechten Christen absondern".

Auch mehrere Stellen aus Disputationen Luthers, namentlich der dritten Disputation gegen die Antinomer von 1538 [1]), sind, wenn man nicht auf den gelegentlich mißverständlichen Ausdruck, sondern auf den bei der mangelhaften Überlieferung maßgebenden Zusammenhang sieht, ebenso zu beurteilen.

Nicht anders steht es ferner mit mehreren Stellen aus den Kommentaren Luthers zum Galaterbrief. Luther wirft dort im Anschluß an Hieronymus die Frage auf, warum Paulus Gal. 1, 2 die galatischen Gemeinden Kirchen nennen könne, wo sie doch eigentlich wegen ihrer falschen Gesetzlichkeit keine Kirchen mehr seien. In seinem ersten Kommentar von 1519 beantwortet er die Frage dahin, daß man von „Kirche" in einem doppelten Sinne reden könne. Man könne entweder an die vollendete, von jedem Makel freie Kirche denken, die nach Augustin erst dem jenseitigen Leben zuzuweisen sei, oder an die unvollkommene hier auf Erden. Auch letztere müsse im Gegensatz zu dem falschen Eifer der Donatisten als Kirche angesehen werden trotz der mangelnden Heiligkeit und Vollkommenheit ihrer Glieder, wie ja auch Paulus mit christlicher Milde die Galater trotz ihres fast

1) Drews, Disputationen Luthers. 1895. S. 192. 428. 433. 447. 463.

gänzlichen Mangels an Glauben[1]) dennoch in der Hoffnung, sie noch zu bessern, Kirche genannt habe (Comm. in ep. ad Gal. III, p. 151 f.).

In der achten Auflage desselben Kommentars von 1523 hat nun Luther den größten Teil dieser Ausführungen gestrichen und dafür folgende kürzere und deutlichere Erklärung eingesetzt: „Et notabis hic ecclesias dici, quae tamen errore fidei periclitabantur. Sed quia verbum et baptismum habeant, recte ecclesiae vocantur. Error autem in fide et verbo infirmitas est, in qua caritas ecclesiae exercetur“ (l. c., p. 152, Anm.). Auch hier wird der Name „Kirche“ für die Galater damit gerechtfertigt, daß es sich bei ihnen um einen error in fide, eine infirmitas handele, die mit christlicher Liebe zu beurteilen sei. Auch hier werden also die irrenden Glieder immer noch in irgend einem Maße als Gläubige betrachtet, selbst wenn ihr Glaube auf ein Minimum herabgedrückt ist. Doch geht Luther in dieser Erklärung über die vorhergehende insofern hinaus, als er hier auf Wort und Sakrament hinweist, in dem auch die Irrenden gleichsam eine Bürgschaft für die Beseitigung ihres Irrtums haben.

Noch anders lautet die Erklärung in dem großen Galaterkommentar von 1535. Da wird der Name Kirche für die galatischen Gemeinden ebenfalls mit dem Hinweis auf das Vorhandensein der Gnadenmittel gerechtfertigt. Aber die von Paulus bekämpften Glieder der Gemeinden werden nun nicht mehr als solche aufgefaßt, die nur an einem Irrtum, einer Schwäche des Glaubens litten, und bei denen daher irgend eine Zugehörigkeit zur Gemeinde der Gläubigen noch angenommen werden konnte. Hier wird einfach angenommen, daß sich in der „Kirche“ genannten Gemeinschaft auch Ungläubige befinden. Dann aber glaubt Luther den Namen Kirche für die aus Gläubigen und Ungläubigen gemischte Gemeinschaft nur erklären zu können aus der Redefigur der Synecdoche, wonach das Ganze genannt, aber doch nur ein Teil gemeint wird[2]). Er meint, daß man hiernach nicht nur die civitas

---

1) „fidei errore laborabant, ac tota substantia, unde possent ecclesiae vocari, peribat“ l. c.

2) Gal. I, p. 40. Dieselbe Erklärung hatte L. schon 1525 in der Schrift

Viteberga (das ist ihm also der Ausdruck für dasjenige, was man heute als die „empirische Kirchengemeinde Wittenbergs“ bezeichnen würde) heilig nennen, sondern sogar von einer heiligen römischen Kirche reden könne, weil selbst dort der Schatz der Gnadenmittel immer noch vorhanden sei.

Auch diese Stellen berechtigen durchaus nicht zu der Angabe, Luther habe „unbedenklich“ auch die äußere Bekenntnisgemeinschaft Kirche genannt. Diese Bezeichnung einer Gemeinschaft, die gerade wegen ihres Mangels an Glauben getadelt wurde, war ihm vielmehr durch die Schrift gegeben, und er mußte sich damit abfinden. Die Ausflucht der beiden ersten Erklärungen hat er später aufgegeben; aber hat man dann das Recht, das, was er selbst als bloße, uneigentliche Redefigur beurteilt, als treffenden Ausdruck seiner eigentlichen Anschauung anzusehen? Es ist hier die Bezeichnung „Kirche“ für die „äußerliche Christenheit“ nicht anders zu beurteilen wie in der vorhin besprochenen Stelle aus der Schrift vom Papsttum in Rom. Auch hier hat er, wie stets, an seiner Grundvoraussetzung festgehalten, daß der Name „Kirche“ ganz allein der „Gemeinde der Gläubigen“ zukomme [1]).

Es sind endlich noch mehrere Äußerungen Luthers zu besprechen,

---

„wider die himmlischen Propheten“ vorgetragen (29, S. 266 f.). Auch in den 1531—1533 gehaltenen (1540 herausgegebenen) Vorlesungen über die Stufenpsalmen heißt es zu Ps. 125, 2: „Primum observa illam fortissimam synecdochen, qua David utitur, cum dicit: ‚Dominus est in circuitu sui populi‘. — Nam ubi millies centena hominum millia sunt, inter hos vix septem millia sunt, qui Deum habent, seu credunt, et tamen propter haec septem millia tota civitas reputatur sancta ... non solum propter paucos sanctos inhabitantes, sed etiam propter ipsum Deum inhabitantem“ (Opp. lat. XX, p. 7). Ähnlich äußert sich Luther in der 3. Disputation gegen die Antinomer von 1538 (Drews a. a. O., S. 428. 463).

1) Daß die Bezeichnung des weiteren, aus Gläubigen und Ungläubigen gemischten Kreises als Kirche per synecdochen für Luther daneben einen gewissen Wert erhält gegenüber dem Bestreben, in donatistischer Weise eine Gemeinde der Heiligen abzusondern, soll mit dem oben Gesagten nicht geleugnet werden. Es wird in der Praxis oft das Gebotene sein, auch die Ungläubigen so zu beurteilen, als wären sie Gläubige oder Kirche, aber damit ist doch keineswegs gesagt, daß die Identität von Kirche und Gemeinde der Gläubigen in irgend einer Weise aufgehoben sei.

die Seeberg in seiner Dogmengeschichte (II, S. 281 f.) anführt zum Beweis, daß Luther auch den „empirischen Begriff“ der „neuentstandenen evangelischen Kirche“, der „Kirche der reinen Lehre“ ausdrücklich mit dem Namen „Kirche“ bezeichnet habe. In diesen Stellen wird der falschen (römischen) Kirche die wahre Kirche gegenübergestellt und das Merkmal der letzteren gefunden in der „Lehre, Glauben und Bekenntnis von Christo“ (12^2, S. 268), im „Halten an Gottes Wort“ (12^2, S. 316; 28, S. 379; 9^2, S. 224). Aber wie damit Seebergs Behauptung bewiesen werden soll, ist mir unverständlich. Denn wie man auch über den Begriff der „reinen Lehre“ bei Luther urteilen mag, so ist jedenfalls auch an den betreffenden Stellen niemals gesagt, daß dadurch ein festumschriebenes, organisiertes Kirchentum, das auch Ungläubige naturgemäß einschließt, gesetzt sei. Ja, einige der angeführten Äußerungen Luthers beweisen gerade das Gegenteil von dem, was sie sollen. So z. B. die einzige von Seeberg ausführlicher citierte Stelle 9^2, S. 286: „Darum heißt und ist diese Einigkeit der Kirchen nicht einerlei äußerlich Regiment, Gesetz oder Satzung und Kirchenbräuche haben und halten, wie der Papst mit seinem Haufen furgiebt und alle will aus der Kirchen geschlossen haben, die da nicht hierin ihm wollen gehorsam sein . . . . daher heißt es eine einige heilige catholica oder christliche Kirche, daß da ist einerlei reine und lautere Lehre des Evangelii und äußerlich Bekenntnis derselben.“ Die in der Mitte ausgelassenen Worte heißen nun aber: „sondern wo diese Einträchtigkeit des einigen Glaubens, Taufe rc. ist“, beweisen also, daß Luther selbst keinen Unterschied zwischen der Gemeinde der Gläubigen und der Kirche des rechten Bekenntnisses macht. Ebenso wird jeder Gedanke an ein „neuentstandenes evangelisches Kirchentum“ ausgeschlossen durch die freilich ebenso wenig citierte Fortsetzung der Stelle: „daß da ist einerlei reine und lautere Lehre des Evangelii und äußerlich Bekenntnis derselben an allen Orten der Welt und zu jeder Zeit, unangesehen was sonst für Ungleichheit und Unterschied des äußerlichen leiblichen Lebens, oder äußerlicher Ordnungen, Sitten und Zeremonien sind“. Auch in der gleichfalls zum

Beweis angeführten Stelle 48, S. 224 heißt es, der Papst sei keine christliche Kirche, „denn dieselbe läßt sich nicht auf einen Haufen zusammenbringen, sondern sie ist zerstreuet durch die ganze Welt, sie gläubet wie ich gläube und ich gläube, wie sie gläubet". Und überall zeigt die unmittelbare Zusammenstellung von Predigt, Lehre, Glaube, Evangelium, Wort, Sakrament, daß auch hier nur die Rede ist von der einen wahren unsichtbaren Kirche mit ihren sichtbaren Kennzeichen. Es gehört wirklich eine starke Voreingenommenheit dazu, bei Luther den scharf ausgeprägten Begriff einer Kirche der reinen Lehre, die für den Bestand der communio sanctorum nur Mittel ist, zu finden. Welchen Wert der ganze hier von Seeberg versuchte Beweis hat, zeigt schließlich am besten die einfache Thatsache, daß er zum Beweis für die in Luthers Begriff von der Kirche vollzogene „Wandlung" von dem ursprünglichen religiösen Begriff der „Kirche, die geglaubt wird" zu der „Kirche der reinen Lehre" folgende fünf Stellen anführt: 26, S. 43 (2. Aufl., S. 61 f.) aus der Schrift „Wider Hans Worst" v. 1541, 48, S. 359 f. aus der Auslegung von Joh. 6—8 v. 1530—1532, 12, S. 245 und 249 (2. Aufl., S. 263 f. und 268) aus der 1525—1527 im Druck vollendeten Kirchenpostille und endlich 28, S. 379 aus der „Antwort Luthers auf König Heinrichs Buch" v. 1522(!).

Die nähere Betrachtung der Äußerungen Luthers, in denen angeblich ein weiterer Kirchenbegriff bezeugt sein soll, zeigt also, daß dies keineswegs der Fall ist, daß Luther vielmehr unter „Kirche" niemals etwas anderes als die Gemeinde der Gläubigen verstanden hat. Ja, man wird sagen dürfen, daß er nicht nur in seiner Grundanschauung selbst stets konsequent geblieben ist, sondern daß er auch, was den äußeren Ausdruck betrifft, hier mehr als in anderen Punkten seiner Lehre darauf gesehen hat, seine wirkliche Meinung vor jedem Mißverständnis zu schützen. Es hätte für ihn gewiß recht nahe gelegen, in der freien Rede, wo es auf scharfe Begriffsbestimmungen nicht ankam, auch einmal nach dem allgemeinen Sprachgebrauch den rechtlich organisierten Gemeinschaften den Namen Kirche zu geben. Um so bemerkenswerter ist es dagegen, daß er mit ganz wenigen

geringfügigen Ausnahmen [1]) dies durchweg vermieden hat. Bezeichnend ist auch, daß er in seiner Bibelübersetzung, wo von dem Gottesvolk des A. und N. T.s die Rede ist, den mißverständlichen Ausdruck „Kirche" nirgends gebraucht, sondern stets „Gemeinde" dafür eingesetzt hat [2]). Ja, aus einer Äußerung in der Schrift „Von den Conciliis und Kirchen" von 1535 [3]) können wir schließen, daß er am liebsten die Bezeichnung Kirche für die Gemeinde der Gläubigen ganz aufgegeben hätte, und daß er sie nur deshalb beibehalten hat, weil sie ihm durch die Worte des Symbols vorgeschrieben

---

1) So, wenn er gelegentlich von „unser Kirchen" anscheinend im Sinne einer äußerlich organisierten Gemeinschaft spricht, wie 25², S. 171; 59, S. 137; d. W. 5, S. 616 ff.

2) Das Wort „Kirche" fehlt daher im N. T. ganz. Im A. T. bezeichnet es (nach Mönckeberg, Luthers Lehre von der Kirche. 1876. S. 65) meist (an 20 Stellen) Götzentempel, einmal (2 Makk. 2, 9) den Salomonischen Tempel und einmal (Gen. 49, 6) die Versammlung der Gottlosen.

3) 25², S. 412 f.: „Dies Wort Kirche ist bei uns zumal undeutsch, und giebt den Sinn und Gedanken nicht, den man aus dem Artikel nehmen muß ... Und ist nu ‚heilige christliche Kirche' so viel als: ein Volk, das Christen und heilig ist, oder wie man auch zu reden pflegt, die heilige Christenheit. Im Alten Testament heißt es Gottes Volk. Und wären im Kinderglauben (d. i. dem Symbol) solche Worte gebraucht worden: Ich gläube, daß da sei ein christlich heilig Volk; so wäre aller Jammer leichtlich zu vermeiden gewest, der unter dem blinden, undeutlichen Wort (Kirche) ist eingerissen. Denn das Wort: christlich heilig Volk, hätte klärlich und gewaltiglich mit sich bracht beide, Verstand und Urtheil, was Kirche und nicht Kirche wäre." Rieker (Rechtliche Stellung u. s. w., S. 43 f.) und Friedrich (Luther und die Kirchenverfassung der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526. 1894. S. 2 f., Anm. 6) haben im Anschluß an diese Stelle die Frage zu beantworten gesucht, warum Luther trotzdem den Ausdruck „Kirche" beibehalten habe. Rieker meint, Luther habe damit sein Festhalten an der universellen Kircheneinheit des abendländischen Christentums dokumentieren wollen, weil er sonst durch das Verbrechen der Ketzerei nach damaliger Anschauung das Leben verwirkt haben würde, und weil er außerdem den Satz „extra ecclesiam nulla salus" durchaus festgehalten habe. Friedrich bestreitet dies und erklärt Luthers Thun mit seiner Pietät gegen die alte Tradition. Das Nächstliegende, das oben im Text angegeben ist, haben dabei Beide übersehen. Das Symbol war doch für Luther eine gegebene feste Größe. Wie aber hätte er ecclesia anders als durch „Kirche" übersetzen sollen, da ja die in der deutschen Bibel gebrauchte Übersetzung durch „Gemeinde" schon wegen des dabeistehenden „communio sanctorum" nicht anging?

war. Dafür aber hat er dann stets mit besonderem Nachdruck betont, daß die Worte des Symbols „communio sanctorum“, und zwar in der Übersetzung „Gemeinde der Heiligen“ als Erklärung zu dem Worte „ecclesia“ anzusehen seien [1]).

So ist die Anschauung Luthers von der Kirche durchaus einheitlich. Eine Unterscheidung zweier Größen, die unter verschiedenem Gesichtspunkte beide den Namen „Kirche“ verdienen, läßt sich bei ihm nirgends nachweisen. Man setzt sich zu seiner deutlich ausgesprochenen Meinung in Widerspruch, sobald man versucht, auf diese Weise das Problem im lutherischen Kirchenbegriff zu lösen. Das gilt selbst für den Fall, daß man in abgeschwächter Form wenigstens eine Unterscheidung zwischen der empirischen [2]) Erscheinung und dem wahren Wesen der Kirche festhalten will, so lange man dabei voraussetzt, daß beide Größen ihrem Umfange nach sich nicht völlig decken. In diesem Sinne erklären z. B. Thomasius [3]) und Seeberg in seiner ersten Schrift [4]) Luthers Anschauung, und ebenso urteilen neuerdings Chr. Achelis [5]) und Jul. Kaftan [6]); auch Ritschl kommt mit seiner Unterscheidung eines dogmatischen und eines ethischen Kirchenbegriffs im Grunde auf etwas Ähnliches hinaus. Diese Unterscheidung soll von der eines weiteren (sichtbaren) Kreises der Er=

1) z. B. Res. super prop. XIII, Opp. v. a. III, p. 307 (W. A. 2, S. 190). Von den Conc. u. Kirchen, 25 [2], S. 412. Gr. Katechismus, Müller, S. 457, 49 f.

2) Der Ausdruck „empirische Kirche“ scheint mir überhaupt wenig glücklich, da er nur zur Verwirrung der Sachlage beitragen kann, so lange nicht genau erklärt wird, was damit gemeint sein soll. Sagt die Bezeichnung „empirisch“ nichts weiter, als daß das betreffende Objekt kein bloßes Gedankending ist, sondern in erfahrbarer Wirklichkeit besteht, so kennt Luther überhaupt keine andere Kirche als eine empirische. Wird aber (was gewöhnlich geschieht) bei „empirisch“ nicht an die Erfahrung überhaupt, sondern an die besondere Erfahrung gedacht, daß die Gemeinde der Gläubigen nur in der Vermischung mit Ungläubigen besteht, so verdient die sogenannte empirische Kirche in Luthers Sinn überhaupt nicht den Namen Kirche.

3) Christi Person und Werk, S. 395 f., vgl. 359 ff.

4) Begr. d. K., S. 90 ff.

5) Lehrbuch der Praktischen Theol. [2] 1898. I, S. 52 f.

6) Grundriß der Dogmatik. 1897. S. 579.

wählten und eines engeren (unsichtbaren) Kreises der Berufenen verschieden sein; man kann das aber nur behaupten, wenn man zugleich betont, daß dabei nur auf das Ganze der Kirche, nicht auf ihre einzelnen Glieder geachtet werden soll [1]). Es liegt nun hierbei gewiß der richtige Gedanke zu Grunde, daß die einzelnen Gläubigen von Luther niemals, auch nicht vorläufig, ohne Beziehung auf die unabhängig von ihnen bestehenden Gnadenmittel gedacht werden. Aber daraus zu schließen, daß die Gläubigen lediglich als Objekte der göttlichen Gnadenwirkungen in Betracht kämen, und nicht auch nach ihrer subjektiven Beschaffenheit gefragt werden dürfe, ist ganz verkehrt. Das widerspricht einerseits deutlichen Äußerungen Luthers, anderseits müßte es unausweichlich zu dem katholisierenden Gedanken einer Anstaltskirche führen [2]). In der That läßt sich auch für die Meisten der Genannten das Achten auf die Beschaffenheit der Einzelnen und damit das Bild der zwei konzentrischen Kreise gar nicht umgehen. Oder ist es etwas anderes, wenn Seeberg [3]) schon in seiner ersten Schrift sagt: „Es ist dieselbe Kirche, welche die Gnadenmittel ausspendet, und welche die communio sanctorum enthält", oder wenn Achelis [4]) von dem Kern der empirischen Kirche redet, oder wenn wir von Thomasius [5]) hören, erkennbar sei eigentlich nur das Gebiet, innerhalb dessen die wahre Kirche Bestand habe? Dem Bilde der beiden Kreise widerstreitet es auch keineswegs, wenn man, um die Unterscheidung in Luthers Kirchenbegriff möglichst auf ein Minimum zu reduzieren, sagt: „Eine Kirche, welche in dem Sinne unsichtbar wäre, daß sie jene äußeren Zeichen nicht hätte, kennt Luther nicht, und umgekehrt ist ihm die

---

1) So sagt Kaftan a. a. O. im Sinne all der oben Genannten: „Die reformierte Lehre unterscheidet zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche als zwei konzentrischen Kreisen, dem weiteren der Berufenen und dem engeren der Erwählten .... Die lutherische Lehre achtet dagegen nicht auf die einzelnen Glieder und zieht keine Linie zwischen einem engeren und weiteren Kreise, sondern unterscheidet an der Kirche im Ganzen ihr wahres Wesen und ihre empirische Darstellung."

2) Vgl. Gottschick a. a. O., S. 571. 581.

3) Begriff d. K., S. 92.

4) Prakt. Theol., S. 52.

5) Christi Person und Werk, S. 392.

äußerlich erscheinende Kirche wirklich Kirche erst durch das, was unsichtbar ist" [1]), denn auch von dem inneren Kreis wird man sagen können, daß seine Fläche sich stets mit einer gleich großen des äußeren Kreises deckt, und auf der anderen Seite kann doch auch letzterer als äußerer Kreis nur vorgestellt werden, insofern er den inneren in sich schließt. So stellt sich, sobald man eine Unterscheidung zweier Größen in Luthers Kirchenbegriff zuläßt, das spezifisch reformierte Bild der beiden Kreise fast unvermeidlich ein, und man denkt dann, so sehr man auch dagegen protestieren mag, in dieser Beziehung nicht wie Luther, sondern wie Zwingli [2]).

So gehören denn auch die Heuchler und Ungläubigen nach Luther nicht zur Kirche, auch wenn sie sich mitten unter den Gläubigen befinden. Der Unterschied zwischen solchen, die innerhalb und außerhalb der Kirche stehen, ist für Luther auch keineswegs ein fließender. Er hat wohl die verschiedene Abstufung in der Stärke des Glaubens und die vielfach vorhandene Unvollkommenheit der einzelnen zur Kirche Gehörigen berücksichtigt und in diesem Sinne die Heiligkeit derselben als eine durch den Glauben vermittelte „sanctitas non activa, sed passiva" bezeichnet [3]). Aber irgend etwas von Glauben muß doch in jedem vorhanden sein, der zur Kirche gerechnet werden soll. Gläubige Christen, auch

---

1) So Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche, S. 107 f.

2) Sehr treffend bemerkt Gottschick (a. a. O. S. 599, Anm. 1) zu Seebergs Beurteilung der vorhin besprochenen Stelle aus Luthers Schrift vom Papsttum in Rom (freilich in der irrigen Voraussetzung, daß seine und Seebergs Auslegung die richtige sei): „Es ist höchst unbegründet, angesichts der Deutung, welche Luther diesem Bilde von Seele und Leib giebt, in demselben den Ausdruck einer besonders wertvollen Anschauung zu finden und Zwingli Schuld zu geben, daß bei ihm vielmehr eine ‚äußere Parataxe' vorliege; die Parataxe findet sich auch bei Luther, und die Meinung, daß die Gemeinde der Gläubigen ein Teil der Gemeinde derer sei, qui Christo nomen dederunt, auch bei Zwingli." — Vgl. zu dem oben Ausgeführten auch, was Münchmeyer a. a. O., § 15, S. 108 ff. sagt. Seine Kritik besteht auch heute noch in ihren Hauptpunkten völlig zu Recht, und bis jetzt hat noch keiner von denen, an die sie gerichtet ist, es unternommen, sie zu widerlegen.

3) Galaterkommentar von 1535 zu Gal. 5, 19, Gal. III, p. 34. Vgl. auch die vorhergehenden Worte: „sancti igitur sunt, quotquot credunt in Christum".

wenn sie schwach sind, bleiben guter Same, weil sie durch den Glauben sich stets wieder von ihrem Fall aufrichten können; nur die Ungläubigen bilden das Unkraut im Acker (1², S. 191). Hier liegt die scharfgezogene Grenzlinie, die über die Zugehörigkeit zur Kirche entscheidet [1]).

Selbst bei den Dienern der Kirche, die das Wort predigen und das Sakrament austeilen, bleibt das bestehen. Zwar betont Luther auf das Entschiedenste, daß die Gnadenmittel durch die Unwürdigkeit derer, die sie verwalten, nicht wirkungslos werden. Aber der unwürdige Verwalter der Gnadenmittel kommt dann doch nur in Betracht gleichsam als die indifferente Leitung, durch welche die den Gnadenmitteln einwohnenden Kräfte dem Einzelnen zu teil werden. Er steht wohl inmitten der wahren Glieder der Kirche und vermittelt ihnen göttliche Kräfte als Werkzeug Gottes und der Kirche; aber er selbst gehört nicht zur Kirche [2]).

II.

Es steht demnach fest, daß Luther keinerlei Unterscheidung zweier Größen in seinem Kirchenbegriff hat, daß er nur eine einzige, allein aus den Gläubigen bestehende Kirche kennt. Hieraus scheint sich nun als einfache Folgerung zu ergeben, daß diese eine Kirche Luthers (streng genommen) lediglich das Prädikat „unsichtbar“, aber nicht das Prädikat „sichtbar“ verdient. In diesem Sinne wird Luthers Anschauung dargestellt von Köstlin in der Realencyklopädie [3]), und auch Sieffert scheint sie in seinem Aufsatz über den reformatorischen Kirchenbegriff wenigstens für die Zeit bis 1525 so zu verstehen [4]). Ebenso urteilen auch die Juristen Rieker [5]) und Friedrich [6]).

---

1) Vgl. Luthers Bemerkung zu Ps. 16, 6 (operationes in psalmos, Opp. lat. XV, p. 366): „Fides est limes seu funiculus iste distributor hereditatis, ipsa enim terminat fidelium numerum, extra quam quidquid fuerit, termini sunt populorum.“

2) Vgl. die Ausführungen Luthers in 2², S. 293 f.; 12², S. 264.

3) Art. „Kirche“ Realencyklop.², 7. Bd., S. 710.

4) Th. Arbeiten des rhein. wissensch. Predigervereins. 3. Bd. S. 46 ff.

5) Die rechtliche Stellung der evangel. Kirche u. s. w., S. 49.

6) Luther und die Kirchenverf. der Ref. eccl. Hassiae, S. 1. 15. 23.

Es scheint diese Ansicht durch Luthers eigenen Sprachgebrauch zunächst bestätigt zu werden. Denn während er der Gemeinde der Heiligen gar nicht selten das Prädikat „unsichtbar“ beilegt, hat er den bei Melanchthon häufig vorkommenden Ausdruck „sichtbare Kirche“ im allgemeinen vermieden. Doch sind neuerdings durch die Herausgabe der von Luther in Wittenberg abgehaltenen Disputationen Äußerungen von ihm bekannt geworden, in denen er ausdrücklich auch von einer ecclesia visibilis spricht. Es geschieht dies in der Promotionsdisputation des Joh. Macchabaeus Scotus vom 3. Februar 1542, die uns in mehreren, sich gegenseitig ergänzenden Nachschriften vollständig und gewiß im ganzen zuverlässig überliefert ist [1]).

Von den Thesen zu dieser Disputation, die Melanchthon zum Urheber haben, geben die beiden ersten folgende Definition von der Kirche: „1. Ecclesia visibilis est coetus sanctorum, cui multi hypocritae admixti sunt, de vera doctrina tamen consentientes, habens externas notas, professionem purae doctrinae evangelii et legitimum usum sacramentorum. 2. Sanctos voco in hac vita credentes evangelio et renatos per spiritum sanctum, vere invocantes Deum fiducia mediatoris et habentes inchoatam obedientiam.“ Zu dieser Definition nimmt Luther, als Vorsitzender bei der Disputation, gleich in seiner praefatio Stellung. Nachdem er erwähnt hat, daß gerade der Artikel von der Kirche durch die Papisten sehr verkehrt sei, fährt er fort: „Opus igitur est, ut illis resistamus et eos confutemus, quia est talis congregatio ecclesia, quam nisi spiritus sanctus revelaverit, non possumus eam comprehendere, quia est in carne et apparet visibilis, est in mundo et apparet in mundo, sed tamen non est mundus nec in mundo [2]) ac nemo eam videt.“ Im Laufe der Disputation hat Luther dann noch

1) Drews a. a. O., S. 637 ff. Über eine weitere, mir erst nachträglich bekannt gewordene Äußerung Luthers aus einem Briefe an Amsdorf, in der er gleichfalls der Kirche Sichtbarkeit zuschreibt, vgl. die Anm. am Schlusse dieser Abhandlung.

2) „In mundo“ giebt keinen Sinn. Es wird wahrscheinlich zu verbessern sein „de mundo“ oder „secundum mundum“, vgl. S. 656.

einmal Gelegenheit, auf diesen Punkt zurückzukommen, weil gegen die erste These eingewendet wird: „Credentium coetus non est visibilis. Ecclesia est credentium coetus. Ergo ecclesia non est visibilis“ [1]). Dem Wortlaut nach sagt dieser Einwand eigentlich nur dasselbe, was Luther anderwärts selbst mehrmals ausgeführt hat. Aber insofern mit dem „non visibilis“ jede Art von Sichtbarkeit der Kirche ausgeschlossen werden soll, kann Luther dennoch nicht zustimmen. Er entgegnet darauf: „Propter confessionem coetus ecclesiae est visibilis. Ore fit confessio ad salutem.“ Und nachdem dann ein anderer Verteidiger der These (wohl der Promovend) sich mit unhaltbaren Unterscheidungen abgemüht hat, fährt er fort: „Ex confessione cognoscitur ecclesia, iuxta illud Pauli citatum dictum: Corde creditur ad iustitiam, sed ore fit confessio ad salutem (Röm. 10, 10). Necesse est, ecclesiam esse involutam in carne, sed non est caro neque secundum carnem vivit, sic etiam ecclesia exsistit in mundo, sed non est ipse mundus neque secundum mundum vivit, est in persona, et tamen non est persona neque secundum personam, quatenus igitur est in carne, mundo et persona, est visibilis, scilicet ex confessione.“

Es mag hier dahingestellt bleiben, ob Luther die Thesen Melanchthons wirklich durchaus im Sinne desselben verteidigt hat. Für uns kommen jetzt seine Äußerungen nur zum Verständnis seiner eigenen Anschauung von der Kirche in Betracht. In dieser Hinsicht aber sind sie gewiß außerordentlich lehrreich. Wir werden später auf sie noch einmal zurückkommen. Hier soll nur hervorgehoben werden, daß Luther in dieser Disputation den seinem eigenen Sprachgebrauch fremden Ausdruck „ecclesia visibilis“ mit vollster Überzeugung verteidigt hat, ohne dabei seine Lehre von der „ecclesia invisibilis“ preiszugeben, und daß er ferner das durch die beiden Prädikate gegebene Problem keineswegs durch eine Unterscheidung zweier Kirchen zu lösen versucht hat. Ein und dieselbe Kirche ist für ihn zugleich unsichtbar und

---

1) A. a. O. S. 655 f.

sichtbar, unsichtbar, weil sie ohne Offenbarung des h. Geistes für Menschenaugen unzugänglich ist, sichtbar, weil sie nach außen sich im Bekenntnis kundgiebt.

Aber auch wenn diese zweifellos authentische Äußerung Luthers nicht vorhanden wäre, würde man urteilen müssen, daß der Kirche im Sinne Luthers nicht nur Unsichtbarkeit, sondern auch Sichtbarkeit zugeschrieben werden muß. Es folgt das mit unausweichlicher Konsequenz aus der praktischen Bedeutung, welche die Kirche als Glaubensartikel für Luther gehabt hat [1]). Was in christlich-evangelischem Sinne geglaubt wird, ist immer Gegenstand einer Erfahrung; bei einer Kirche aber, die nichts weiter als unsichtbar ist, kann davon keine Rede sein. Der Satz des Symbols: credo sanctam ecclesiam hat dann nur die Form einer logischen Schlußfolgerung. Den Ausgangspunkt dazu bildet das Vorhandensein der äußeren notae der wahren Kirche, die natürlich (wie das die späteren lutherischen Dogmatiker mit Recht hervorheben) zunächst zu dem äußeren sichtbaren Kreis gehören. Daß diese notae existieren, ist die Aussage des Obersatzes. Den Untersatz bildet dann ein als äußerlich autoritativ eingeführter Satz etwa im Sinne von Jes. 55, 11, daß Gottes Wort nicht leer zu ihm zurückkommen könne und stets wenigstens einen gewissen Erfolg haben müsse. Und der Schluß ist dann der, daß auch in diesem Fall unter den Hörern und Empfängern des Sakraments wenigstens einige Gläubige sein werden, wenn man sie auch nicht herauszuerkennen vermöge [2]).

---

1) Ich bemerke, daß das Folgende schon vollständig aufgezeichnet war, bevor ich die Disputationen Luthers kennen lernte.

2) Charakteristisch hierfür ist folgende Äußerung von Seeberg (Begriff der Kirche, S. 114 f.) bei der Darstellung von Melanchthons Lehre: „Daß in der sichtbaren Kirche die communio sanctorum vorhanden sei, ist der Inhalt jenes Glaubensurteils. Und daß wir damit Melanchthons wahre Meinung treffen, beweist seine deutliche Erklärung in der Postilla. Er begegnet hier dem Einwand, daß die Kirche doch nicht geglaubt werden könne, wenn sie sichtbar sei, mit dem Gedanken, daß der coetus zwar selbst gesehen werde, daß es aber geglaubt werden müsse, daß in ihm electi Dei vorhanden seien, wie etwa die Welt zwar sichtbar sei, es aber eine unsichtbare Thatsache des Glaubens ist, daß sie durch Feuer vergehen werde." Seeberg führt die (von mir gesperrten) Worte Melanchthons unter voller Zustimmung an. Ent-

Aber diese rein logische Schlußfolgerung kann nicht einmal über die Behauptung einer gewissen Wahrscheinlichkeit hinausgehen. Es ist ja freilich nach lutherischer Lehre gewiß, daß, wo diese notae der Kirche nicht sind, auch keine Gläubige sein können, aber umgekehrt ist es doch recht fraglich, ob wirklich überall, wo die notae sind, auch Gläubige sein müssen. Wo es sich um Betrachtung der gesamten Wortverkündigung handelt, oder wo wenigstens ein größerer Umkreis derselben überschaut wird, da kann wohl Jes. 55, 11 auf allgemeine Anerkennung rechnen. Aber bei einer kleinen Gemeinschaft von nur wenigen Menschen muß es doch auch gerade nach lutherischer Lehre als sehr wohl denkbar erscheinen, daß das gepredigte Wort auch einmal ohne jeden Erfolg verhallt und bei niemandem Glauben weckt. So kann denn also stets nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf das Dasein einiger Glieder der wahren Kirche geschlossen werden [1]). Sollte das aber wirklich der

---

spicht aber der hier beschriebene Glaube wirklich noch dem ursprünglichen lutherischen Glaubensbegriff?

1) Wenn Seeberg (Begriff d. K., S. 123) bei der Besprechung von Calvins Kirchenbegriff sagt, der Satz, daß Wort und Sakrament die Kennzeichen des Vorhandenseins der wahren Kirche seien, sei bei Luther und Melanchthon eine Aussage des Glaubens, bei Calvin nur ein Wahrscheinlichkeitsurteil, so ist das von seinem Standpunkte aus eine unberechtigte Behauptung. Allerdings liegt die logische Schlußfolgerung, die bei Melanchthon (s. d. vor. Anm.) zu finden war, auch bei Calvin vor, wenn er sagt (Inst. v. 1559, IV, 1, § 9): „Ubicunque . . . Dei verbum sincere praedicari atque audiri, ubi sacramenta ex Christi instituto administrari videmus, illic aliquam esse Dei ecclesiam nullo modo ambigendum est, quando eius promissio (Matth. 18, 20) fallere non potest“ (vgl. auch Zwingli, Opp. ed. Schuler et Schulthess III, p. 91: „ea concio [ecclesia invisibilis] oculis tamen fidelis mentis cernitur“). Aber ebenso meinte ja Seeberg auch Luthers Meinung verstehen zu müssen. Dazu hebt Calvin an der angeführten Stelle und auch sonst die absolute Gültigkeit dieses Schlusses ausdrücklich hervor, und er hat dazu bei der Bedeutung, die für sein Denken die Anschauung von dem durch nichts bedingten Willen Gottes hat, eine gewisse Berechtigung, während diese Berechtigung bei der lutherischen Lehre wegfällt. Der Satz, daß in jeder sichtbaren Gemeinschaft, wo Wort und Sakrament richtig verwaltet werden, stets auch nach Gottes Willen eine rechte Kirche besteht, wird aber selbstverständlich nicht aufgehoben durch den anderen Satz Calvins, daß Gott sich bei der Berufung der einzelnen nicht

Sinn sein, in dem Luther sein „credo sanctam ecclesiam“ bekannt hat?

Nein, Luther hat ganz gewiß nicht erst aus dem Vorhandensein von Wort und Sakrament auf die Existenz der Kirche geschlossen; er hat die Kirche selbst als lebendige Macht um sich und an sich erfahren. Man hat sich m. E. sehr davor zu hüten, die Worte Luthers: „Niemand sieht, wer heilig und gläubig ist“ dahin zu pressen, als sei die Gemeinde der Heiligen etwas nur Gott Bekanntes und einer direkten Erfahrung seitens des Menschen schlechthin Unzugängliches [1]). Das Wort Luthers gilt gewiß für den Ungläubigen, denn ein solcher wird natürlich auf keinen Fall ein Urteil über den Glauben eines anderen haben können. Aber es kann unmöglich in gleicher Weise auch für den Gläubigen gelten. Man mache sich nur einmal klar, worin denn überhaupt nach Luther die Bedeutung der Kirche für den einzelnen Gläubigen besteht [2]). Zweifellos ist sich doch Luther dessen bewußt gewesen, daß ihn mit anderen Gliedern der Kirche eine Gemeinschaft verband, die nicht nur in dem Vorhandensein einer gleichen inneren Eigenschaft aufging, sondern in einem direkten geistlichen Verkehr sich einen Ausdruck gab. Die Gemeinde, die Zahl wahrhaft christlicher Persönlichkeiten, in deren Mitte er stand, war ihm in Wirklichkeit eine Macht, deren Einfluß er immer von neuem an sich erfuhr, ein Trost und ein Halt, dessen er sich allzeit versichern konnte. Aber damit ist doch wohl ohne weiteres gegeben, daß er den Glauben dieser Personen seiner Umgebung thatsächlich wahrgenommen hat. Wäre

---

immer an die äußeren Gnadenmittel binde, wie das nach Seebergs Darstellung den Anschein hat. — Ganz offen wird das „Wahrscheinlichkeitsurteil“ in der Anschauung Luthers zugegeben von Friedrich a. a. O., S. 15: „Was man erkennt, ist nicht etwa die Kirche selbst, sondern es sind nur die äußerlichen ‚signa‘ der innerlichen Glaubensgemeinschaft, die für deren wahrscheinliches Vorhandensein an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit sprechen.“ Vgl. auch, was Friedrich ebendort in Anm. 37 gegen Sohm ausführt.

1) Gegen Sieffert a. a. O., S. 47 f.

2) Vgl. zu dem Folgenden Karl Müller „Wesen und Bedeutung der Kirche für den einzelnen Gläubigen nach Luther“ in „Hefte zu christlichen Welt, Nr. 16/17“, aber auch Seeberg, Begriff d. K., S. 87 f.

wirklich eine Erkenntnis, wer heilig oder gläubig sei, für Luther schlechterdings unmöglich, so wäre es einfache Inkonsequenz von ihm, wenn er trotzdem von einem erziehenden und heilsvermittelnden Einfluß der Gemeinde der Heiligen, „unsrer lieben Mutter“,[1]) spricht, denn eine Gemeinde, auf deren Existenz man wohl einigermaßen schließen, von der man aber niemals auch nur einen kleinen Teil mit Sicherheit bestimmen kann, kann doch ganz gewiß niemals etwas sein, worauf man sich stützt, um zum Glauben zu gelangen[2]). Das, was Luther Kirche nennt, würde einfach aufhören, eine Gemeinschaft von Personen zu sein, die in lebendiger Beziehung zu einander stehen; es wäre nichts weiter als ein bloßes Aggregat einer Reihe von Personen mit derselben Eigenschaft der Gläubigkeit. Daß dies Luthers Meinung nicht ist und nicht sein kann, bedarf keines weiteren Beweises. Dann aber bleibt auch nichts übrig, als zuzugeben, daß es nach ihm dem Gläubigen wohl möglich ist, aus eigener Erfahrung der Zugehörigkeit anderer Personen zur Kirche inne zu werden[3]). Wenn es richtig ist, was Luther in einer Weihnachtspredigt[4]) sagt: „Wer Christum finden soll, der muß die Kirche am ersten finden . . . Und wer etwas von Christo wissen will, der muß nicht ihm selbs trauen, noch eine eigene Brücke in den Himmel bauen, durch seine eigene Vernunft, sondern

1) 46, S. 278 vgl. auch Gr. Katech., Müller, S. 456, 42 ff.

2) Achelis sieht in der ersten Auflage seiner „Prakt. Theologie“ (S. 38) in der Anschauung von der Kirche als der Anzahl der in der ganzen Welt zerstreuten Gläubigen, die man als solche überhaupt nicht sehen könne, mit Recht eine Verkümmerung des evangelischen Kirchenbegriffs, weil „man mit einer solchen Kirche praktisch nichts anfangen kann“. Nur gilt dies (in der 2. Aufl. gestrichene) Urteil m. E. auch von dem, was er selbst als die ursprünglich lutherische Meinung ausgiebt. Wenn dieselbe nämlich darin bestehen soll, daß die wahre Gemeinde der Gläubigen, der Wesensbestand der Kirche, invisibilis ist, weil die Gläubigen als solche nur Gott bekannt sind (2. Aufl. S. 58), so ist auch mit dieser Gemeinde praktisch nichts anzufangen.

3) Vgl. aus der Auslegung von Ps. 110 (40, S. 86): „Gott muß ja nicht ein Herr oder Fürst ohn Land sein; und, soll er auf Erden regieren, so muß ers nicht so heimlich und verborgen machen, daß man nicht sehen noch erfahren sollt, wo er regiere: sondern muß je also gethan sein, daß man wisse, wer zu seinem Reiche gehöre, und wie man dazu kommen möge.

4) Kirchenpostille 10[2], S. 170 f.

zu der Kirche gehen, dieselbige besuchen und fragen. Nu ist die Kirche nicht Holz und Stein, sondern der Haufe christgläubiger Leute" — so müssen auch in Geltung bleiben die unmittelbar darauf folgenden Worte: „zu denen muß man sich halten und sehen, wie die gläuben, leben und lehren". Daß „niemand siehet, wer heilig oder gläubig ist", ist auch nach dem Zusammenhang der betreffenden Stelle selbst allein für den Ungläubigen richtig, und für den Gläubigen dann, wenn er als Ungläubiger, d. h. abgesehen von seiner Glaubenserfahrung, sich ein Urteil anmaßt, wenn er z. B. einem anderen die Zugehörigkeit zur Kirche absolut absprechen oder den Umfang der wahren Kirche in donatistischer Weise genau umgrenzen will.

Fragt man nun aber weiter, wodurch sich der geistliche Verkehr innerhalb der Kirche vollziehe, so wüßte ich nicht, wie man im Sinne Luthers anders antworten könnte, als — allein durch das Wort, vor allem das mündlich verkündete Wort, das, so weit es glaubenweckenden und -stärkenden Inhalt hat, „Wort Gottes" ist. Eine andere Art des Verkehrs anzunehmen, wäre ja für Luther Enthusiasmus und Zwinglianismus. Das Wort (und ebenfalls auch das Sakrament) hat bekanntlich für Luther eine doppelte Bedeutung. Es ist für ihn einerseits die von Gott gesprochene Gnadenverheißung, anderseits aber im Munde der Gläubigen auch Bekenntnis [1]), und als letzteres kommt es natürlich da ganz besonders in Betracht, wo es als nota der wahren Kirche aufgefaßt wird [2]). Dadurch, daß dem einzelnen

1) Luther faßt den ganzen, im Verkündigen und Hören (!) des Wortes sich äußernden Gottesdienst als Bekenntnis des Lobes und Dankes gegen Gott auf und begreift darunter auch besonders die Abendmahlsfeier. Vgl. Gottschick, Luthers Anschauungen vom Gottesdienst und seine thatsächliche Reform desselben. 1887. S. 26 ff. G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I. 1899. S. 46 f.

2) Vgl. Drews a. a. O., S. 655 f.: „ex confessione cognoscitur ecclesia .... (ecclesia) est visibilis, scilicet ex confessione". Auch Opp. lat. XX, p. 263 werden „confessio et verbum" als Kennzeichen der wahren Kirche genannt. In 2², S. 295 f. erscheint sogar die Erkenntnis Gottes als Kennzeichen: „Wo nu solche Erkenntnis (der Gnade Gottes) ist, da ist rechte Kirche. Wo solche Erkenntnis nit ist, da ist die Kirche nit, obgleich das Amt und Gottes Name daselb ist. Deshalb soll und muß man führnehmlich auf dies Erkenntnis sehen, so

Gläubigen das Gnadenwort Gottes als Bekenntnis anderer Personen entgegengebracht wird, erfährt er den geistlichen Konnex, der ihn mit diesen Personen zur Kirche zusammenschließt. Im Worte selbst wird er der Kirche inne, in die er eingegliedert ist.

Man könnte vielleicht dagegen einwenden, daß das Wort Gottes auch nach der Anschauung Luthers nicht notwendig stets Bekenntnis dessen, der es verkündet, sein muß. Das Wort kann doch auch aus dem Munde eines Ungläubigen, der selbst nicht zur Kirche gehört, erschallen, ohne daß es dadurch aufhört, Gottes Wort zu sein. Dennoch kann auch hier gesagt werden, daß der gläubige Hörer in diesem Worte das Dasein der Kirche erfährt. Zunächst nämlich ist daran zu denken, daß derselbe das gehörte Wort in der Regel als Ausdruck des Glaubens anderer, wahrhaft christlicher Persönlichkeiten empfinden und dadurch seines Bestandes in der christlichen Gemeinde gewiß werden wird. Aber selbst wenn man hiervon absieht, so findet doch der gläubige Hörer auch in der Predigt des Ungläubigen das persönliche Leben Jesu und fühlt sich dann mit ihm als Glied an seinem Leibe, der Kirche, geistlich verbunden. Mit solchen Betrachtungen geht man freilich über Luther selbst hinaus. Aber es kann ja auch nach ihm die Kirche (ausnahmsweise) selbst da bestehen, wo nur ein einziger Gläubiger unter der Einwirkung von Gottes Wort steht [1]).

---

wird man nicht können irren." Vgl. auch die auf der folgenden Seite citierte Stelle 25², S. 419 und die mehrfachen Äußerungen Luthers, die zeigen, daß er beim Wort Gottes zunächst an das mündlich verkündigte Evangelium denkt (z. B. Opp. var. arg. V, p. 311; 51, S. 326. 346). Von dieser Auffassung des Wortes aus ist es auch zu verstehen, wenn 25², S. 422 das Amt der Schlüssel, das Predigtamt und der anbetende öffentliche Gottesdienst als weitere Kennzeichen der Kirche genannt sind.

1) „Estque locus ecclesiae in templo, in schola, in domo, in cubiculo. Ubicunque duo aut tres conveniunt in nomine Christi, ibi habitat Deus; imo si quis secum loquitur et meditatur verbum, ibi Deus adest cum Angelis et sic operatur et loquitur, ut pateat ingressus in regnum coelorum" (Enarr. in Genesin, Opp. ex. VII, p. 189). Luther denkt hier allerdings im Anschluß an den behandelten Text, die Erzählung von der Himmelsleiter, zunächst an die Kirche, die von dem einzelnen Gläubigen und den mit zuhörenden Engeln gebildet wird. Vgl. auch 44, S. 118.

Noch weniger darf man sich gegen das oben Dargelegte darauf berufen, daß Luther selbst mehrmals von einer solchen Schlußfolgerung, durch die das Dasein der Kirche auf Grund ihrer Zeichen konstatiert werde, gesprochen habe. Der Wortlaut von nicht wenigen Stellen legt freilich ein derartiges Verständnis nahe. Auch ist zuzugeben, daß der Gedanke eines solchen logischen Schlusses gelegentlich da vorliegen kann, wo es sich nicht um den Kreis der Gläubigen, in dem man selbst steht, sondern um eine anderwärts befindliche christliche Gemeinschaft handelt [1]).

Aber der eigentliche Grundgedanke Luthers bei seinem wiederholten Hinweis auf die Zeichen der wahren Kirche ist doch ein anderer. Das zeigt besonders deutlich gerade die Stelle, die am meisten gegen unsere Auffassung zu sprechen scheint, aus der Schrift „Von den Conciliis und Kirchen" v. J. 1539: „Wo du nu solch Wort hörest und siehest predigen, gläuben, bekennen und danach thun, da habe keinen Zweifel, daß gewißlich daselbs sein muß ein rechte ecclesia sancta catholica, ein christlich heilig Volk, wenn ihr' gleich sehr wenig sind. Denn Gottes Wort gehet nicht ledig abe, Isaiä 55 (V. 11), sondern muß zum wenigsten ein Viertheil oder Stück vom Acker haben. Und wenn sonst kein Zeichen wäre, denn dieß allein, so wäre es dennoch genugsam zu weisen, daß daselbs müßte sein ein christlich heilig Volk. Denn Gottes Wort kann nicht ohn Gottes Volk sein, wiederumb Gottes Volk kann nicht ohn Gottes Wort sein" (25², S. 419 f.). Hier scheint auf den ersten Anblick ganz deutlich der erwähnte logische Schluß beschrieben zu sein, und Seeberg, der diese Stelle mit besonderem Nachdruck anführt [2]), hat sie ganz offenbar in diesem Sinne verstanden. Aber bei genauerer Prüfung erweist sich diese Deutung als ganz unmöglich. Unmittelbar vorher hat nämlich Luther es ausgesprochen, daß er von einem solchen Wort rede, das „mit Ernst gegläubt und öffentlich bekannt wird vor der Welt", und er hat weiter darauf hingewiesen, daß nur wenige, nach dem Gleichnis Jesu nur der vierte Teil des Ackers, es seien, die es „bekennen,

1) Z. B. 22, S. 142.
2) Begriff der Kirche, S. 88.

dran gläuben und danach thun". Wenn er nun fortfährt: „Wo du nu solch Wort hörest oder siehest predigen, gläuben, bekennen und danach thun", so ist zweifellos, daß er hier nicht von der äußeren, Gläubige und Ungläubige enthaltenden Gemeinde, dem ganzen Acker, redet, sondern allein von der Gemeinde der Gläubigen, dem vierten, guten Teil des Ackers. Es ist also keineswegs so, daß hier von Luther die Erkennbarkeit der wahren Kirche erst abgeleitet wird von der Sichtbarkeit der äußeren Bekenntnisgemeinde und der Geltung von Jes. 55, 11. Sondern die Sichtbarkeit der wahren Kirche auf Grund des gläubigen Bekenntnisses ihrer Glieder bildet hier die Voraussetzung, und die Erinnerung an Jes. 55, 11 dient nur dazu, jenes Sehen gegen Zweifel und den Verdacht einer Täuschung zu schützen.

Ähnlich steht es mit den weiteren Stellen 9², S. 296 f. und 12², S. 316, obwohl Luther beidemale das Wort „schließen" ausdrücklich anwendet. Auch wenn Luther in der Schrift vom Papsttum in Rom (25², S. 108. W. A. 6, S. 301) sagt: „Wo die Tauf und Evangelium ist, da soll niemand zweifeln, es sein Heiligen da, und solltens gleich eitel Kind in der Wiegen sein", so darf wohl erinnert werden an seine ungemein lebendige Vorstellungsweise, nach der die erwachsenen Gläubigen durch ihre Fürbitte in den Täuflingen den Glauben wecken und sie in ihre Glaubensgemeinschaft einschließen. Auch hier meint Luther keineswegs, daß der einzelne Gläubige von den Gnadenmitteln auf den Glauben Einzelner eventuell auch unter den Täuflingen schließen soll, sondern daß er in dem Wort, das den kleinen Kindern angeboten und von ihnen im Glauben hingenommen wird, sich der Glaubensgemeinschaft, die ihn selbst mit ihnen verbindet, bewußt werden soll.

Die Bedeutung der äußeren Zeichen der Kirche beruht demnach nach Luther darauf, daß der Gläubige in ihnen das Dasein der Kirche selbst erfährt. In ihnen wird die Kirche sichtbar, ohne damit aufzuhören, ein unsichtbares Glaubensobjekt zu sein. Die notae sind nicht nur etwas mit der Kirche bloß äußerlich Verbundenes. Sie sind vielmehr ein Stück der Kirche selbst; das Gebiet, das durch sie bestimmt ist, deckt sich vollständig mit dem der wahren

Kirche, der Gemeinde der Gläubigen [1]). Wo Kirche ist, da ist auch das Bekenntnis des Wortes; wo das gläubige Bekenntnis ist, da ist auch Kirche. In diesem Sinne gehören Gottes Wort und Gottes Volk untrennbar zusammen, und die den äußeren Zeichen zugeschriebene Sichtbarkeit [2]) bedingt notwendig auch die Sichtbarkeit der Kirche.

Es dürfte bewiesen sein, daß das hier Gesagte die Grundanschauung Luthers richtig darstellt. Doch ist zu beachten, daß Luther seine eigene Anschauung nicht immer mit voller Klarheit dargestellt hat. Er hat nur selten (vgl. die auf S. 431 und S. 424 citierten Stellen) von einem Sehen des Glaubens gesprochen und nur ganz ausnahmsweise (vgl. die Disputation) der Kirche das Prädikat „sichtbar" gegeben. Der Grund dafür ist wohl darin zu sehen, daß es seinem dogmatischen Verständnis doch nicht möglich war, die beiden entgegengesetzten Prädikate so auszugleichen, daß sie auf eine Größe angewandt werden konnten, ohne einander zu widersprechen. So sehr er in jener Disputation das Berechtigte in der Behauptung einer sichtbaren Kirche anerkennen konnte, und so sehr auch, wie wir später noch sehen werden, sein Versuch, das Verhältnis beider Prädikate zu bestimmen, das Richtige trifft, so blieb das doch ein bloßer Ansatz. Ein völlig klares Verständnis dieses Verhältnisses hat Luther wohl niemals

---

1) Hier liegt m. E. der Grundfehler sowohl der hier besprochenen Ansicht als der im ersten Teile abgewiesenen. Beide sind im Grunde wenig von einander verschieden. Sie beruhen auf der gleichen Voraussetzung, daß die Gemeinschaft der Wort- und Sakramentverwaltung und die Gemeinde der Heiligen nach Luther zwei verschiedene, wenn auch in engster Beziehung zu einander stehende Größen seien. Der einzige Unterschied besteht darin, daß man dort versucht, für den äußeren Kreis noch den Namen Kirche zu retten, während man ihn hier einfach preisgiebt. Aber die gemeinsame Voraussetzung erweist sich eben als falsch.

2) Vgl. z. B. die Worte Luthers aus der Resp. ad libr. Ambr. Cathar. v. J. 1521, Opp. var. arg. V, p. 311 (W. A. 7, S. 720 f.): „Quo ergo signo agnoscam ecclesiam? Oportet enim aliquod visibile signum dari .... Signum necessarium est, quod et habemus, baptisma scilicet, panem et omnium potissimum Evangelium ... Non de Evangelio scripto, sed vocali loquor.

gewonnen. Es ist deshalb begreiflich, daß er überall da, wo er selbständig seine Anschauung von der Kirche entwickelte, es vermied, von einer sichtbaren Kirche zu reden, um dadurch nicht die Unsichtbarkeit derselben, an deren Behauptung ihm Rom gegenüber so viel gelegen war, zu gefährden. Aber wenn so auch seine Terminologie eine gewisse Einseitigkeit zeigt, so ist doch kaum ein Zweifel daran möglich, daß nach seiner eigentlichen Grundanschauung die Kirche ebensowohl sichtbar wie unsichtbar ist [1]).

III.

Mit dem bisher Ausgeführten ist nun freilich das Problem in Luthers Kirchenbegriff noch keineswegs gelöst, sondern erst in seiner ganzen Schwierigkeit ans Licht gestellt. Es ist nun erst zu zeigen, wie die beiden Prädikate widerspruchslos der Kirche beigelegt werden können. Der Weg, auf dem die Lösung des Problems zu erfolgen hat, ist dabei fest vorgeschrieben. Nachdem jeder Gedanke einer Unterscheidung zweier Größen in Luthers Kirchenbegriff ein für allemal abgelehnt ist, bleibt nur eine einzige Möglichkeit übrig. Liegt der Unterschied nicht in dem angeschauten Objekt, der Kirche, so kann er nur liegen in dem anschauenden Subjekt, bzw. in der Art des Sehens. Die beiden Bezeichnungen „sichtbar" und „unsichtbar" müssen dann in diesem Sinne näher bestimmt werden, so daß sie einander nicht ausschließen.

In besonderer Weise ist das geschehen in dem schon erwähnten Aufsatz von A. Ritschl, dessen Ausführungen sich, soviel ich sehe, K. Müller in dem ebenfalls schon zur Sprache gekommenen Vor-

1) Von einer Kirche, die zugleich sichtbar und unsichtbar ist, reden auch Münchmeyer (a. a. O. S. 109), Thomasius (a. a. O., S. 397) und Achelis (a. a. O. S. 51). Aber bei M. ist das Prädikat „unsichtbar", bei Th. das Prädikat „sichtbar" nicht im eigentlichen Sinne gemeint, und bei A. ist das Subjekt trotz der Behauptung des Gegenteils beidemal nicht dasselbe. Im Grunde erkennen alle drei an, daß Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit sich gegenseitig ausschließen und darum nicht von derselben Größe ausgesagt werden können.

trag im wesentlichen angeschlossen hat [1]). Ritschl urteilt, nach Luther sei „die Kirche, wie sie Gegenstande des Glaubens und der im engsten Sinne theologischen Erkenntnis ist, an sich sichtbar, nämlich für den Glauben und die im Glauben wurzelnde Erkenntnis“ (S. 76). Ähnlich sagt K. Müller: „Am Evangelium und Sakrament wird die den Sinnen und der Vernunft unsichtbare Kirche dem Glauben sichtbar, weil er in Evangelium und Sakrament die Mächte kennt, die die wahre Kirche produzieren“ (S. 20) und an anderer Stelle: „Luther faßt weder bei ‚sichtbar‘ noch bei ‚unsichtbar‘ die Erscheinung ins Auge, sondern hält sich lediglich an die unsichtbaren Realitäten, die den Sinnen unfaßbar sind, und die nur der Glaube konstatieren kann“ (S. 21). Diese Erklärung der beiden Prädikate trifft m. E. bei weitem mehr als die der vorher Genannten die wahre Meinung Luthers, für ganz richtig vermag ich aber auch sie nicht zu halten. Hiernach heißt „sichtbar“ nichts weiter als „sichtbar für den Glauben“, und es bildet dann eigentlich nur die positive Ergänzung zu „unsichtbar“, d. h. „unsichtbar für die sinnliche Wahrnehmung und den Verstand“. Dann aber würde „sichtbar“ etwas Verschiedenes bedeuten, wo es auf die Kirche und wo es auf die Gnadenmittel angewandt wird, denn die letzteren sind doch auch „äußerliche Zeichen“, die gehört und gesehen, also nicht nur mit den Augen des Glaubens, sondern auch mit den natürlichen Sinnen aufgefaßt werden. Sobald aber diese Verschiedenheit anerkannt wird, scheint mir wieder die Folgerung unausweichlich, daß die Kirche erst geglaubt würde auf Grund eines sekundären Verstandesschlusses, nachdem man die in den Gnadenmitteln liegende Kraft an sich persönlich erfahren hat. Und ebenso ist dann sofort wieder eine Hinterthür geöffnet für die verhängnisvolle Unterscheidung zwischen der wesentlichen Kirche und der äußeren Gemeinschaft der Gnadenmittel.

Ritschl beruft sich mit Unrecht auf die Art, in der das Prädikat „unsichtbar“ von Luther auf die Kirche angewandt werde. Weil er „sichtbar“ erklärt im Sinne von „nur für den Glauben

---

1) Ritschl, Ges. Aufsätze, S. 76 ff. Müller, Hefte zur christl. Welt, Nr. 16/17, S. 19 ff.

sichtbar", so soll „unsichtbar" gar kein besonderes dogmatisches Prädikat sein und von Luther nur gebraucht sein, um in der Polemik das „sichtbar" gegen Mißverständnisse zu schützen. Dieser Ansicht liegt die richtige Erkenntnis zugrunde, daß die Behauptung der Unsichtbarkeit der Kirche bei Luther nur vorkommt als das Urteil eines gläubigen Subjektes, das als solches die Kirche sehr wohl sehen kann, und daß deshalb die Unsichtbarkeit für Luther nur in relativem, nicht in absolutem Sinne gilt. Ritschl hat vollkommen recht, wenn er meint, die Voraussetzung bleibe bei Luther immer, daß die Kirche für den Glauben eine erfahrbare Wirklichkeit sei. Aber sein Fehler ist nun, daß er meint, dieser Gedanke finde seinen richtigen Ausdruck nur in dem Prädikat „sichtbar", was dann so viel heißt wie „sichtbar für den Glauben". Dagegen spricht doch einerseits, daß Luther gerade das nach Ritschl grundlegende Prädikat auf die Kirche fast nie angewandt hat, andererseits, daß er, wo er dies Prädikat auf die Gnadenmittel anwendet, es ganz offenbar in einem anderen Sinne thut, nämlich in der eigentlichen Bedeutung „sinnlich wahrnehmbar", nicht in der übertragenen Bedeutung „für die Augen des Glaubens sichtbar". Es ist vielmehr gerade umgekehrt der Gedanke, daß die Kirche für den Glauben erkennbar ist, ausgedrückt in dem von Luther häufig gebrauchten Prädikat „unsichtbar" [1]). Dieses Prädikat ist für ihn das grundlegende, und es hat trotz seiner negativen

---

1) Die Bezeichnung der Kirche (bezw. des Reiches Christi oder des Reiches Gottes auf Erden) als unsichtbar findet sich bei Luther ziemlich häufig. Mir sind aus der Zeit seit 1519 folgende 22 Stellen bekannt (so weit es möglich ist, sind sie nach der Zeitfolge geordnet): 27, S. 43; 27, S. 52; Gal. III, p. 303; W. A. 4, S. 716; 27, S. 107; 27, S. 303; Opp. var. arg. V, p. 295; Opp. var. arg. VI, p. 127; 12^{2}, S. 110; 12^{2}, S. 120. 141; 29, S. 95; Opp. lat. XXIII, p. 216; W. 20, S. 523; Gal. III, p. 38; Drews a. a. O., S. 85; Opp. lat. XVIII, p. 177; 26^{2}, S. 48; Drews, a. a. O., S. 642; 20^{2}, II, S. 209; 20^{2}, II, S. 394; 63, S. 168; 59, S. 145 f. Sämtliche Stellen stammen aus verschiedenen Schriften, und zwar ebenso der früheren wie der späteren Zeit. Die Behauptung von Mönckeberg a. a. O., S. 31, daß Luther es in späterer Zeit mit Absicht vermieden habe, von unsichtbarer Kirche zu sprechen, wird durch diese Aufzählung von selbst widerlegt.

Form stets auch eine durchaus positive Bedeutung, weil es nach seinen eigenen Worten nicht nur bedeutet „unzugänglich für die Erfahrung des natürlichen Menschen“, sondern zugleich soviel heißt wie „sola fide perceptibilis“ [1]). Es ist ja ganz natürlich und eigentlich schon mit dem negativen Ausdruck gegeben, daß Luther dabei meist an den Gegensatz der römischen Papstkirche denkt, bisweilen auch an den des donatistischen Bestrebens, den Bestand der Kirche nach der äußeren Heiligkeit ihrer Glieder bestimmen zu wollen, aber ausschließlich polemische Bedeutung hat diese Bezeichnung nicht. Ich lege dabei weniger Wert darauf, daß es schon in den Psalmenvorlesungen von 1513—1516 heißt: „Ecclesia non apparet aliquid esse foris, sed omnis structura eius est intus coram Deo invisibilis“, weil dort der reformatorische Kirchenbegriff Luthers noch nicht erreicht ist und insbesondere der Begriff der fides noch ganz in den der spes übergeht [2]). Aber in all den späteren Stellen liegt ganz deutlich der Nachdruck auf dem fast stets als Ergänzung hinzugefügten positiven Satze, daß die Kirche unsichtbar sei als Gegenstand des Glaubens, wobei dann vielfach auf Hebr. 11, 1 verwiesen wird. Es ist daher gegen Ritschl zu sagen, daß in Luthers Sinne „invisibilis“ allerdings ein dogmatisches Prädikat von grundlegender Bedeutung ist. Das andere Prädikat „visibilis“, das von Luther nur den Zeichen der Kirche beigelegt wird, aber, wie wir gesehen haben, konsequenterweise auch auf die Kirche selbst Anwendung finden muß, ist nicht nur die positive Voraussetzung von „invisibilis“; es fügt vielmehr, wie das Folgende zeigen wird, noch eine weitere wichtige Aussage über das Wesen der Kirche hinzu.

Ob auch Gottschick mit seiner Ansicht über das Verhältnis

---

1) Ad libr. Ambr. Cath. resp. v. J. 1521, Opp. var. arg. V, p. 295 (W. A. 7, S. 710): „Igitur sicut petra ista cum peccato invisibilis et spiritualis est, sola fide perceptibilis, ita necesse est et ecclesiam sine peccato invisibilem et spiritualem esse. Oportet enim fundamentum esse cum aedificio eiusdem conditionis, sicut dicimus: ‚Credo ecclesiam sanctam catholicam‘, at fides est rerum non apparentium.“

2) W. A. 4, S. 81, Z. 11 ff. vgl. 3, S. 367, Z. 32 ff.

beider Prädikate Ritschl und K. Müller zuzurechnen ist, erscheint mir zweifelhaft. Eher glaube ich, daß er der im folgenden genauer dargelegten Anschauung nahe kommt, wenn er den Kirchenbegriff Luthers dahin definiert, daß nach ihm „die Kirche eine einheitliche Größe ist, die, obgleich eine in den Funktionen von Wort und Sakrament sichtbare Gemeinschaft, doch unsichtbar bleiben muß, weil lediglich das Urteil des Glaubens in Wort und Sakrament die Gewähr für das wirkliche Vorhandensein der wahren Kirche erkennt" [1]). Dennoch wird auch in diesen Bestimmungen noch nicht mit voller Deutlichkeit das eigentliche Problem in Luthers Kirchenbegriff entschieden und jedes Mißverständnis ausgeschlossen. Am klarsten von allen Gelehrten, die sich mit Luthers Kirchenbegriff beschäftigt haben, scheint mir R. Sohm die wahre Meinung des Reformators erkannt und dargestellt zu haben, wenn er (nur merkwürdigerweise sich auf Seebergs Darstellung berufend) sagt: „Die Kirche im geistlichen Sinn ... ist nach der echt lutherischen Überzeugung kraft ihres Wesens ebenso notwendig sichtbar wie unsichtbar. Die Kirche (Reich Gottes) muß unsichtbar sein, weil der Verstand nicht zu sehen vermag, daß Gott durch sein Wort (Predigt des Evangeliums) auf Erden regiert und sich eine Gemeinde von Heiligen sammelt. Die Kirche (Reich Gottes) muß aber ebenso notwendig sichtbar sein, weil die Wortverwaltung (mit Einschluß der Sakramentsverwaltung) sichtbar ist und ohne die Versammlungen der Gläubigen um das mündlich verkündigte Wort nicht gedacht werden kann" [2]). Zum besseren Verständnis des Sinnes, in dem das Prädikat „sichtbar" hier aufgefaßt ist, dient es, wenn man die spätere Äußerung Sohms herbeizieht: „Weil das Wort als solches unsichtbar, d. h. als Wort Gottes für den Verstand unerkennbar ist, so ist notwendig auch diese sichtbare Ekklesia der lutherischen wie der urchristlichen Lehre nur für den Glauben sichtbar, für den Verstand unsichtbar" [3]). Hier ist mit Recht das „sichtbar" in genau demselben Sinne für die Kirche

1) A. a. O. S. 571, vgl. auch S. 551. Ähnlich urteilt auch A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 3. Aufl. 1897, S. 744.

2) Kirchenrecht, S. 465 f.

3) A. a. O. S. 635, Anm. 2.

und das Wort gebraucht. Dennoch zeigt sich eine gewisse Unklarheit darin, daß Sohm gerade wie Ritschl sagt, sichtbar sei Wort und Kirche „allein für den Glauben“ (anstatt „allein für den gläubigen Menschen“)[1]). Es ist diese Unklarheit wohl mit dadurch hervorgerufen, daß Sohm von dem Verstande und nicht von der hier naturgemäß zunächst in Betracht kommenden sinnlichen Wahrnehmung spricht. Von letzterer könnte er gewiß nicht ohne weiteres sagen, daß für sie das Wort in jeder Beziehung unzugänglich sei. Als Wort Gottes kann es freilich von ihr nicht gefaßt werden; aber als mündlich verkündigtes Wort (und diese Näherbestimmung hebt doch auch Sohm an der zuerst angeführten Stelle ausdrücklich hervor) muß es doch auch mit den leiblich-sinnlichen Ohren vernommen werden, wenn es verstanden werden soll. Es ist eben bei dem Wort (und in gleicher Weise natürlich bei dem Sakrament) zu unterscheiden zwischen der äußeren Form und dem inneren geistigen Gehalt; erstere kommt zur Erfahrung durch sinnliche Wahrnehmung, letzterer durch Glaubenserkenntnis, doch derart, daß die Glaubenserkenntnis niemals abgesehen von der sinnlichen Wahrnehmung vorhanden ist.

Hier aber haben wir endlich den richtigen Sinn gefunden, in dem die beiden Prädikate der Kirche „sichtbar“ und „unsichtbar“ zu verstehen sind. Sie müssen genau wie bei dem Worte Gottes bezogen werden auf Form und Inhalt. Mir scheint auch diese Unterscheidung, ohne ausdrücklich betont zu sein, der angeführten Definition von Sohm zu Grunde zu liegen. Daß aber damit Luthers wahre Meinung getroffen ist, bestätigt er uns selbst an der Stelle, wo er die Kirche nicht nur unsichtbar, sondern ausdrücklich auch sichtbar nennt, der schon mehrmals erwähnten Promotionsdisputation des Joh. Macchabaeus Scotus von 1542. Er sagt dort[2]), die Kirche müsse sichtbar genannt werden, weil sie in mundo und in carne sei, sie könne aber nur durch Offenbarung des heiligen Geistes, also nicht allein mit den äußeren Augen

---

1) Daß beides genau voneinander zu unterscheiden ist, wird weiter unten noch deutlicher werden.

2) Drews a. a. O., S. 642. 655 f.

erkannt werden, weil sie nicht mundus und caro selbst sei. Die Ausdrücke „Form“ und „Inhalt“ fehlen hier zwar. Aber sachlich liegt diese Unterscheidung (wenn auch vielleicht von Luther nicht mit voller Klarheit erkannt) dennoch zu Grunde. Unsichtbar ist hier die Kirche deshalb genannt, weil ihr Wesensgehalt von überweltlicher Art ist („non est mundus vel caro“), sichtbar deswegen, weil dieser Gehalt in sinnlich wahrnehmbarer Form erscheint („est in carne et apparet visibilis, est in mundo et apparet in mundo“).

Die beiden Worte „visibilis“ und „invisibilis“ empfangen bei dieser Erklärung einen Sinn, der ebenso von der durch Köstlin, Seeberg u. A. wie von der durch Ritschl ihnen beigelegten Bedeutung abweicht. Weder heißt invisibilis = für die menschliche Erfahrung ganz unzugänglich, und visibilis = für die natürlichen Sinne, bzw. den Verstand vollkommen wahrnehmbar, so daß beides in absolutem Gegensatz zu einander steht (Köstlin, Seeberg). Noch heißt invisibilis = für die sinnliche Wahrnehmung, bzw. die Verstandeserkenntnis unzugänglich, und visibilis = für den Glauben erkennbar, so daß letzteres nur die positive Ergänzung zu ersterem bildet (Ritschl). Sondern invisibilis heißt = nach dem inneren Wesensgehalt für die sinnliche Wahrnehmung, bzw. die Verstandeserkenntnis unzugänglich und (das ist die selbstverständliche, von Luther fast stets hervorgehobene positive Ergänzung) ganz allein für den Glauben erkennbar. Aber das schließt nicht aus, daß unter Voraussetzung der Glaubenserkenntnis die Kirche auch visibilis ist, d. h. nach ihrer äußeren Form für die Sinne, bzw. den Verstand wahrnehmbar. Das Prädikat, welches zunächst zu betonen ist, ist also (ganz wie wir es thatsächlich bei Luther fanden) „invisibilis“ (gegen Ritschl); erst wenn dadurch die Kirche als Glaubensobjekt gesichert ist, gilt für den Gläubigen auch das „visibilis“. Für den Gläubigen ist die Kirche zunächst ihrem Wesensgehalt nach sola fide perceptibilis (positive Ergänzung zu invisibilis), aber doch auch ihrer Form nach visibilis, d. h. sinnlich (nicht bloß mit den Augen des Glaubens!) wahrnehmbar. Für den Ungläubigen ist sie zunächst ihrem Wesens-

gehalt nach invisibilis, dann aber, wenn auch erst in einem weiteren Sinne, invisibilis auch ihrer Form nach, weil er das Äußere der Kirche zwar sehen, aber doch nicht von dem, was nicht Kirche ist, unterscheiden kann. So verstanden, bezeichnen die beiden Prädikate wohl etwas verschiedenes, aber können doch, ohne sich zu widersprechen, ein und derselben Größe beigelegt werden [1]).

„Die Kirche ist sichtbar für den Gläubigen", mit diesen Worten ist im Grunde das ganze Problem in Luthers Kirchenbegriff gelöst. Wenn Luther das Wesen der Kirche beschreibt, dann urteilt er stets vom Standpunkte des Gläubigen aus, der sich

1) Ein höchst charakteristisches Beispiel für die Art, wie Luther gelegentlich seine klare Erkenntnis nur unvollkommen auszudrücken vermag, ist folgende Stelle aus einer Predigt vom Reiche Christi v. J. 1545 (20, II², S. 394): „Diese zwei Reich (Christi und weltlich Reich) sind hie unten auf Erden unter den Leuten ..... Aber da ist ein großer Unterschied, daß, wiewohl die beide, Christi und weltlich Reich, auf Erden sind und gehen; so werden sie doch ungleicher Weise regiert und geführt. Denn der König, da hie der Psalm (Ps. 8) von saget, ob er wohl auf Erden sein Reich hat, so regiert er doch geistlich und auf himmlische Weis; also daß, ob man wohl sein Reich nicht siehet, wie man das weltlich siehet, so höret mans dennoch. Ja, wie? Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge hastu ein Macht zugericht. Und ist Christi Reich ein Hör-Reich, nicht ein Sehe-Reich. Denn die Augen leiten und führen uns nicht dahin, da wir Christum finden und kennen lernen, sondern die Ohren müssen das thun; aber auch solche Ohren, die das Wort hören aus dem Mund der jungen Kinder und Säuglinge." Luther sagt hier, daß das geistliche Reich Christi auf Erden (die Kirche) nicht mit den (natürlichen) Augen zu erkennen sei. Aber was er dem hier entgegensetzt, ist bezeichnenderweise auch wieder sinnlich vermittelte Erkenntnis, das Hören, freilich solches Hören, welches das Wort vernimmt, also das Hören von Menschen, die gläubiges Verständnis haben. Auf diesen letztgenannten Gegensatz kommt hier alles an (vgl. 12², S. 120); Luther aber hat diese Erkenntnis sich verdunkelt, indem er einen Gegensatz von Hören und Sehen statuierte, den er bei näherer Überlegung selbst als einen ganz unwesentlichen hätte erkennen müssen. Daß das Hören im Sinne des Verständnisses für den religiösen Inhalt des Wortes in einen Gegensatz zur sinnlichen Wahrnehmung und Vernunft gesetzt wird, findet sich übrigens bei Luther noch öfter, z. B. Opp. lat. II, p. 256; XVI, p. 129; 47, S. 370. Es ist das auch ganz verständlich, weil besonders auf dem Gebiete der Religion der Gedanke an den geistigen Gehalt des sinnlich Wahrgenommenen beim „Hören" viel näher liegt als beim „Sehen".

selbst in die Gemeinschaft der Heiligen eingegliedert fühlt. Als Gläubiger kann er sagen, daß die Kirche, die er um sich erfährt, der natürlichen Sinneserfahrung ihrem Wesensgehalt nach unzugänglich sei, und kann doch auf der anderen Seite ebenso sehr betonen, daß er die Kirche in, mit und durch ihre Zeichen, also in sinnlich wahrnehmbarer Form, kennt. So haben Luthers dogmatische Aussagen über die Kirche stets den Charakter des persönlichen Bekenntnisses. Es ist gewiß nicht zufällig, daß er fast regelmäßig, wo er ausführlichere Bestimmungen dessen, was die Kirche ist, giebt, dies thut in der Form einer Auslegung der Worte „credo unam sanctam ecclesiam, communionem sanctorum" [1]). Am schönsten zeigt sich diese Art des persönlichen Bekenntnisses in der mit Recht berühmt gewordenen Stelle aus dem großen Katechismus: „Das aber ist die Meinung und Summa von diesem Zusatz (communio sanctorum): Ich glaube, daß da sei ein heiliges Häufelein und Gemeine auf Erden eiteler Heiligen, unter einem Haupt Christo, durch den heiligen Geist zusammen berufen, in Einem Glauben, Sinne und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohn Rotten und Spaltung. Derselbigen bin ich auch ein Stück und Glied, aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse, durch den heiligen Geist dahin gebracht und eingeleibet, dadurch daß ich Gottes Wort gehört habe und noch höre, welches ist der Anfang hinein zu kommen" [2]). Durch diesen konsequent festgehaltenen Standpunkt der Betrachtung aber unterscheidet sich Luther nicht nur von den Vertretern des römisch-katholischen Kirchenbegriffs, sondern ebenso auch von seinen Mitreformatoren Zwingli, Calvin und dem späteren Melanchthon. Auch die Letztgenannten urteilen, wenn sie über das Wesen der Kirche reden, vom Standpunkte des natürlichen Menschen, wonach unsichtbar und sichtbar sich widersprechende Prädikate sind, wonach das eine so viel heißt wie „nur Gott bekannt", das andere so viel wie

1) Vgl. Res. super prop. XIII (1519), Opp. v. a. III, p. 307 (W. A. 2, S. 190); Vom Papsttum zu Rom (1519), 27, S. 107 f. (W. A. 6, S. 300 f.); Großer Katechismus (1529), Müller, S. 457, 51 f.; Schmalk. Artikel (1537), M., S. 324, § 12; Von den Conciliis und Kirchen (1539), 25 ², S. 412 ff.

2) Müller, S. 457, 51 ff.

„von jedem Menschen zu erkennen“. Für Luther aber erhalten beide Prädikate durch den anderen Standpunkt der Betrachtung einen neuen Sinn. Daß die Sichtbarkeit der Kirche, die er in jener Disputation behauptete, eine andere ist als diejenige nicht nur des römischen „coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae vel respublica Venetorum“, sondern ebenso auch der „ecclesia visibilis“ der Reformierten und Melanchthons, ist ohne weiteres klar. Aber ebenso vertritt er auch, wo er von der Unsichtbarkeit der Kirche redet, von vorn herein eine andere Anschauung als Zwingli, so sehr dieser auch in seiner ersten Periode von ihm abhängig ist. Der Wortlaut ist wohl der gleiche, der Sinn aber ein ganz verschiedener. Denn für Zwingli heißt invisibilis so viel wie „soli deo cognita et explorata, nobis autem intellectu tantum (also als bloßes Gedankending) concepta“; für Luther heißt es so viel wie „sola fide perceptibilis“ [1]). Wenn irgend wo, so beweist es sich hier, daß nicht immer das gleiche gemeint ist, wenn zwei dasselbe sagen.

Aber ebenso unterscheidet sich Luther durch seinen Satz, daß die Kirche nur für den Gläubigen sichtbar sei, auch von jeder donatistisch gearteten Anschauungsweise. Daß er mit ihr in der Behauptung zusammentrifft, sichtbar sei nicht nur die äußerlich organisierte Gemeinschaft, sondern auch die Gemeinde der Heiligen selbst, ist nur eine scheinbare Gleichheit. Denn Sichtbarkeit bedeutet für Luther eben auch hier wieder etwas ganz anderes. Für die donatistische Betrachtungsweise sind es (neben rechtlichen) allgemein sittliche, im wesentlichen auch den Ungläubigen zu Gebote stehende Maßstäbe, nach denen das Gebiet der Kirche bestimmt werden soll. Für Luther geschieht dies lediglich auf Grund der eigenen Glaubens-

---

1) Zwingli, Opp. lat. III, p. 91. Daß Zwingli anfangs Luthers Anschauung von der Kirche vertreten habe, ist die jetzt allgemein geltende, aber m. E. unrichtige Ansicht, vgl. Gottschick a. a. O., S. 579 ff. Sieffert a. a. O., S. 47 f. Loofs, Dogmengeschichte³. 1893. S. 384. Das Richtige finde ich wieder allein bei Sohm (a. a. O., S. 635, Anm. 1). Über die wenigen Stellen, in denen Luther von den Gläubigen, bzw. der Kirche sagt, daß nur Gott sie kenne, vgl. weiter unten S. 453, Anm. 1.

erfahrung, und ein Ungläubiger oder ein Gläubiger, der als Ungläubiger, d. h. abgesehen von seiner Glaubenserfahrung urteilt, vermag nicht zu sagen, wo die Kirche ist. So ist es bei der Anschauung Luthers auch trotz der notwendigen Sichtbarkeit der Kirche nicht möglich, eine äußere Scheidung zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen vorzunehmen, weil bei jeder Behauptung, daß ein anderer ungläubig sei, der Standpunkt der eigenen Glaubenserfahrung schon verlassen ist. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung die Stellung, die Luther zu dem Gedanken eines dritten Gottesdienstes der rechten Christen neben den von wesentlich pädagogischen Gesichtspunkten aus orientierten zwei anderen Arten des Gottesdienstes eingenommen hat. In seinem Wunsche, durch diesen Gottesdienst die Gemeinschaft der wahren glaubenden und bekennenden Gemeinde in besonderer Weise sichtbar zum Ausdruck zu bringen, lag gewiß noch nichts unevangelisches. Aber ebenso war es auch durchaus evangelisch, daß er auf den Versuch, einen solchen Gottesdienst wirklich einzuführen, verzichtete, weil jeder derartige Versuch in der Praxis notwendig zu donatistischem Wesen hätte führen müssen. Man hat jenen Verzicht bald aufgefaßt als ein Aufgeben seiner ursprünglichen evangelischen Grundgedanken, bald umgekehrt den Gedanken eines dritten Gottesdienstes als ein Residuum römischer, bzw. wiedertäuferischer Ideen beurteilt, das erst allmählich von ihm überwunden sei — beides mit gleichem Unrecht. Das Verhalten Luthers in diesem Punkte findet seine zureichende Erklärung in seiner Grundanschauung von der Kirche, wonach dieselbe zwar sichtbar ist, aber sichtbar allein für den Gläubigen [1]).

1) Über die Idee Luthers von der dritten Art des Gottesdienstes vgl. besonders seine „Deutsche Messe“ (22, S. 230 f.) und dazu G. Rietschel in „Halte was du hast“, Bd. XVIII, S. 11 ff. und Liturgik I, S. 40 f. Was die Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526 betrifft, so wird dieselbe allerdings zu beurteilen sein als ein „Versuch, jene Idee Luthers von der dritten Weise des Gottesdienstes in die Wirklichkeit einzuführen“ (so Rieker a. a. O., S. 75; gegen Friedrich a. a. O.). Dennoch ist auf der anderen Seite gegen Rieker zu sagen, daß dieser Versuch von vornherein, wenn auch den Befürwortern der Reformatio wohl unbewußt, eine den Gedanken Luthers gänzlich fremde donatistische Betrachtungsweise zeigte. Die äußere Abhängigkeit schließt hier die innere Verschiedenheit keineswegs aus.

Wenn nun im folgenden das Verhältnis, das in Luthers Kirchenbegriff zwischen sichtbarer Form und unsichtbarem Gehalt besteht, noch eingehender besprochen und verdeutlicht werden soll, so sei zunächst nochmals hervorgehoben, daß dem Umfange nach beides sich völlig entspricht. Man wird nicht mehr versucht sein können, das, was hier unterschieden ist, irgendwie gleichzusetzen mit der innerlichen und äußerlichen Christenheit, die Luther in der Schrift gegen Alveld unterscheidet. Form und Inhalt, Sichtbares und Unsichtbares, Natürliches und Geistiges, Menschliches und Göttliches sind hier viel enger mit einander verbunden als in jenem Bilde von Leib und Seele, bei dem von Luther selbst die Möglichkeit zugegeben war, daß die Seele wohl auch ohne den Leib lebe. Sie decken sich derartig, daß jedes noch so geringe Hinausreichen der einen Seite über die andere ähnlich wie in der Christologie gleichsam ein ganz unerträgliches „extra Calvinisticum" für Luther darstellen würde. Die absolute Gleichheit der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche ist bei der hier gegebenen Erklärung der beiden Prädikate „sichtbar" und „unsichtbar" und, so können wir getrost sagen, ganz allein bei ihr völlig gewahrt.

Dieses Zusammenbestehen von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit gilt nun aber nach Luther keineswegs allein von der Kirche. Es finden sich dazu Parallelen (freilich nur in geringer Anzahl) auch da, wo er über Christus, Gott und den heiligen Geist spricht. In einer Disputation, in deren Thesen die Unmöglichkeit, zu den christlichen Glaubenssätzen zu gelangen, für die Philosophie behauptet wird, sagt Luther ausdrücklich auch: „Christus est visibilis et invisibilis" [1]). Ebenso erklärt er einmal die plato-

---

1) Drews a. a. O., S. 514, vgl. Opp. lat. XXIII, p. 289. Es zeigt sich hier die enge Beziehung zwischen Luthers Lehre von der Kirche und seiner Christologie. Das hat Seeberg (Begriff der Kirche, S. 97) mit Recht hervorgehoben. Nur hat er Unrecht, wenn er darin eine Stütze für die Lehre von den zwei Naturen sehen will. Außerdem dürfte seine Anschauung von der Kirche der Christologie Luthers mit ihrer völligen Einheit des Göttlichen und Menschlichen doch kaum entsprechen. Denn wenn er auch gelegentlich, wie wir es oben gethan haben, von „sichtbarer Form" und „wesenhafter Art" spricht, so deckt sich beides bei ihm dem Umfang nach keineswegs (vgl. a. a. O. S. 92 und dazu S. 115).

nische Lehre, daß Gott nichts sei und doch alles, dahin, daß er zugleich unsichtbar und sichtbar sei [1]). Und auch von dem heiligen Geist kann er sagen, daß wir ihn, der in seinem Wesen unsichtbar sei, sehen und hören könnten [2]). Das Prädikat „unsichtbar“ dient auch hier ebenso wie bei der Kirche dazu, die himmlischen Realitäten als Objekte nicht der sinnlichen Wahrnehmung und verstandesmäßigen Erkenntnis, sondern des Glaubens sicherzustellen, und das Prädikat „sichtbar“ ist auch hier in erster Linie mit Bezug auf das mündliche Wort gebraucht. Denn „in voce humana audimus et videmus spiritum sanctum“, und im Worte der Predigt allein wird Christus und in ihm Gott der Vater gesehen und gehört [3]).

Auch diese Parallelen zu der Lehre von der Kirche führen uns also auf den schon mehrfach berührten Begriff des Wortes Gottes. In ihm hat die Unterscheidung von sichtbarer Form und unsichtbarem Wesensgehalt, die Luther ebenso bei der Kirche wie bei den Personen der göttlichen Dreieinigkeit anwendet, seinen letzten Grund. In der That werden auch die beiden Prädikate „sichtbar“ und „unsichtbar“ dem Worte beigelegt. So kann z. B. Luther in demselben Zusammenhange sagen, daß zum Bestande der Kirche die fides notwendig sei, „quae nititur rebus non apparentibus, hoc est solo verbo“, und das Wort ein Zeichen der Kirche deshalb nennen, „quod nihil de ecclesia in mundo videtur nisi verbum“ [4]). Aber es sind doch immer getrennte Stellen, in denen dies geschieht, und nirgends sind, so viel ich sehe, die beiden Prädikate direkt zusammengestellt, um das eigentümliche Wesen des Wortes Gottes zu charakterisieren. Statt dessen unterscheidet Luther sehr häufig zwischen innerlichem und äußerlichem Worte, und dieser Unterschied entspricht vollständig dem, der zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Seite der Kirche (also nicht zwischen der „innerlichen und äußerlichen Christenheit“) besteht. Die betreffenden Äußerungen Luthers sind neuerdings von R. Otto

1) Tischreden, 57, S. 210.
2) Drews a. a. O., S. 128 f.
3) Drews a. a. O. Auslegung von Joh. 14. 49, S. 81 ff.
4) Auslegung des Jesaia, Opp. lat. XXIII, p. 163. 293.

in eingehender Weise besprochen werden [1]). Otto kommt dort zu dem Ergebnis, daß Luther in dreifachem Sinne von Innerem und Äußerem beim Worte geredet habe, nämlich um 1) den Eindruck der vernommenen Rede und den vorhergehenden Vorgang des leiblich-sinnlichen Hörens, 2) den gedanklichen Inhalt und den sprachlichen Ausdruck der gesprochenen Rede und 3) den noch nicht in Worte gekleideten Gedanken und seine erst folgende sprachmäßige Fassung zu unterscheiden. Im ersten Falle ist auf die Wirkung, im zweiten auf das Wesen, im dritten auf die Entstehung des Wortes reflektiert. Sachlich aber ist die Vorstellung überall dieselbe, und es ist klar, daß hier das Verhältnis von Äußerem und Innerem genau das gleiche ist wie das oben dargelegte von Form und Inhalt, Sichtbarem und Unsichtbarem. Das Erkennen der Kirche in ihren äußeren Zeichen ist völlig analog dem Erkennen des in das äußere Sprachgewand gekleideten Inhalts der gesprochenen Rede, wie überhaupt, so beim Worte Gottes.

Man wird demnach sagen dürfen, daß die Aussagen Luthers über die Kirche und das Wort Gottes sich, was den Inhalt betrifft, durchaus entsprechen. Sie unterscheiden sich im Grunde allein durch den anderen Ausgangspunkt bei der Betrachtung. Wenn Luther von der Kirche spricht, so hat er (schon durch den Gegensatz zu Rom dazu getrieben) zuerst ihr unsichtbares Wesen im Auge, und erst in zweiter Linie denkt er daran, daß dieses unsichtbare Wesen nur in äußerlich-sichtbarer Form besteht. Umgekehrt ist es schon durch die Natur der Sache bedingt, daß er beim Worte von der äußeren sprachlichen Form ausgeht, in die sich der religiöse Gedankengehalt kleidet. Dieser verschiedene Ausgangspunkt ist wohl zu beachten. Denn er macht es erklärlich, daß Luther ebenso einseitig, wie er bei der Kirche die Unsichtbarkeit hervorhebt, bei dem Worte die Hörbarkeit betont, und zwar so stark, daß er dieselbe sogar in einen unberechtigten Gegensatz zur Sichtbarkeit stellt, während doch das Wort Gottes mit demselben Rechte inaudibilis, wie die Kirche invisibilis genannt werden kann. Aber daß dies nur ein Mangel in der Terminologie ist, verbürgt uns seine (freilich wiederum

---

1) Die Anschauungen vom heiligen Geiste bei Luther. 1898. S. 57 ff.

nicht mit voller Klarheit durchgeführte) Unterscheidung eines zweifachen Hörens des Wortes. Luther kennt ein Hören desselben, das, ohne zu dem religiösen Gehalt durchzudringen, allein an der äußeren Form der Rede haften bleibt, und das deshalb in einem Gegensatze zum Glauben steht. So sagt er zu Joh. 6, 45 (47, 358): „Es hörens aber alle Bösen sowohl als die Guten durch den Mund Christi, aber sie lernens nicht. Das ist nicht recht Gottes Wort gehört, und heißt denn nicht Gott, sondern die Engel, Propheten, die Älteren und den Kaiser hören“ [1]). Das Wort wird hiernach auch von dem Ungläubigen vernommen, aber nicht als Wort Gottes, und es kann von ihm daher auch nicht von Menschenwort unterschieden werden. Insofern könnte also Luther das Prädikat „inaudibilis“ unbedenklich darauf anwenden. Wenn er dann aber fortfährt: „Aber man muß Gott selber hören“, so ist damit auch dem Worte Gottes als solchem Hörbarkeit zugeschrieben, freilich allein von seiten gläubiger Menschen [2]). Auch der Ungläubige vernimmt es und versteht bis zu einem gewissen Grade den logischen Zusammenhang. Aber er vermag es nicht von Menschenwort zu unterscheiden, und für das Verständnis seines eigentümlichen geistigen Gehalts fehlt ihm eben das Organ. Es ist zunächst nicht mit den natürlichen Sinnen wahrzunehmen (invisibilis bzw. inaudibilis), weil es als Wort Gottes nur erkannt wird unter Voraussetzung des gläubigen Verständnisses für das, was es sagt. Aber für denjenigen, der dies Verständnis besitzt, ist es auch sinnlich wahrnehmbar (visibilis bzw. audibilis), weil er den geistigen Gehalt allein in der äußerlich vernommenen sprachlichen Einkleidung versteht.

Es geht aus dem hier Ausgeführten hervor, daß das, was von der Kirche und ferner von dem Worte Gottes gilt, sein Analogon auch bei jeder anderen mit geistigem Gehalt erfüllten Rede hat. Und wir können noch weiter gehen und sagen, daß das gleiche

---

1) Vgl. auch 12², S. 94; 51, S. 373.

2) 47, S. 358. In lehrreicher Weise ist die doppelte Art des Hörens nebeneinandergestellt auch 47, S. 371: „Gott muß anheben und predigen durch seinen Geist vom Sohn, so schlägt birs in die Ohren und hernach sinkts weiter in unser Herz, daß wir es hören und glauben.“ Vgl. zu dem oben Ausgeführten auch S. 443, Anm. 1.

formale Verhältnis auch sonst überall besteht, wo Geistiges in der Verbindung mit Natürlichem uns entgegentritt, nicht nur auf religiösem Gebiete, sondern auch auf ethischem und ästhetischem. Luther hat, so viel ich sehe, auf derartige Analogieen nicht Bezug genommen. Für uns aber können sie sehr wohl dazu dienen, uns seine Anschauung vom Wesen der unsichtbar-sichtbaren Kirche anschaulicher zu machen. So bietet z. B. die Analogie aus dem Gebiete der Musik ein sehr gutes Anschauungsmittel. Töne hört jeder, der gesunde Ohren hat, auch das Tier. Musik dagegen ist nicht ohne weiteres mit den Ohren zu hören, sie ist zunächst inaudibilis, weil sie musikalischen Sinn bei den Hörern voraussetzt. Aber auch der Musikalische vernimmt die Musik mit den Ohren, sie ist also für ihn audibilis.

Die ganze scheinbar recht komplizierte Anschauung Luthers von der Kirche und den Gnadenmitteln gewinnt bei solcher Erklärung der Prädikate „sichtbar“ und „unsichtbar“ einen höchst einfachen Sinn. Es zeigt sich das besonders auch inbezug auf die Art, wie Luther den äußeren Umfang der Kirche bestimmt. Sohm hat neuerdings mit Nachdruck darauf hingewiesen (a. a. O., S. 493ff.), daß die Reformation das Wort Christi: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Matth. 18, 20) wieder in sein Recht eingesetzt habe, so daß nach Luther eine jede Versammlung in Christi Namen die Kirche sei. Er führt hierfür eine ganze Reihe von Belegen aus Luthers Schriften an, die sich unschwer um weitere vermehren lassen. So sagt Luther z. B. zu Gen. 28, 17 [1]): „Estque locus ecclesiae in templo, in schola, in domo, in cubiculo. Ubicunque duo aut tres conveniunt in nomine Christi, ibi habitat Deus.“ Und in höchst charakteristischer Weise spricht er in den Schmalkaldischen Artikeln von den Sprüchen Christi, „welche zeugen, daß die Schlüssel der ganzen Kirchen und nicht etlichen sondern Personen gegeben sind, wie der Text sagt: Wo zween oder drei u. s. w.“ [2]). Derartige Äußerungen sind kaum befriedigend zu

1) Enarr. in Genesin, Opp. lat. VII, p. 189.

2) Müller, S. 341, 68. Vgl. die richtige, von der allgemein üblichen abweichende Auslegung der Stelle bei Sohm a. a. O., S. 491, Anm. 19.

erklären, wenn die eine solche Gemeinschaft konstituierenden sichtbaren Gnadenmittel auch für jeden Ungläubigen erkennbar wären. Denn dann gäbe es auf Erden eine ganze Reihe von einzelnen, nach allgemein gültigen Maßstäben fest umschriebenen Kreisen, deren jeder nicht nur eine Einzelgemeinde oder auch Einzelkirche (wie Zwinglis „Kilchhöre"), sondern die Kirche, ja die ganze Kirche sein soll. Ganz anders liegt dagegen die Sache, wenn man daran festhält, daß das Prädikat „sichtbar" nur den Gläubigen gilt. Der Gläubige erfährt in dem ihm entgegengebrachten Wort und Sakrament alle Gaben und Kräfte der Kirche, nicht nur einen Teil davon. Für ihn ist das Gebiet der Gnadenmittel, in dem er steht, mag es auch noch so klein sein, thatsächlich die Kirche, ja streng genommen die ganze Kirche, die er durch eigene Erfahrung kennt. Nun ist aber dadurch keineswegs ausgeschlossen, daß der Gläubige sich vergegenwärtigt, wie Wort und Sakrament auch außerhalb des engeren Kreises, in dem er sie selbst erfahren hat, vorhanden sind und Glauben wecken, und daß er infolgedessen schließt, die Kirche in ihrem ganzen Umfange reiche doch weit hinaus über jenes enge Gebiet. In solchem Sinne ist es z. B. zu verstehen, wenn Luther anderswo sagt: „Wo das Wort Gottes recht gepredigt und die Leute getauft werden, da ist ein Stück der Kirche" [1]), oder: „die christliche Kirche .... läßt sich nicht auf einen Haufen zusammenbringen, sondern sie ist zerstreut durch die ganze Welt" [2]). Solche Äußerungen scheinen auf den ersten Blick den vorhin angeführten zu widersprechen. Aber der Widerspruch verschwindet, sobald man bedenkt, daß den ersteren eine eigene Erfahrung, den letzteren ein erst auf Grund der eigenen Erfahrung gemachter Analogieschluß zu Grunde liegt. Das Subjekt, welches in den ihm ihre Kraft erweisenden Gnadenmitteln die (sichtbare) Kirche konstatiert, ist überall ein verschiedenes. Wo ich als Christ etwas von dieser Kraft erfahre, da ist für mich sichtbare Kirche; anderswo giebt es

1) Predigten über Matth., 44, S. 24. Hier hat Luther sogar unmittelbar vorher gesagt: „Drumb ist unsere Kirche zu Wittenberg (nach dem Zusammenhang meint er damit nicht die äußere Kirchgemeinde, sondern allein die Gläubigen) auch die rechte wahrhaftige Kirche."

2) z. B. zu Joh. 7, 41. 48, S. 224.

sichtbare Kirche für andere, die die gleiche Erfahrung machen; die Versammlung aller Gläubigen, sei es der ganzen Welt, sei es eines kleineren Kreises, kann als Ganzes erfahrungsgemäß konstatiert werden streng genommen erst in der Zeit der Vollendung; jetzt ist sie nur Gott bekannt [1]). Es kann demnach, wo eine allgemeine Definition der Kirche gegeben werden soll, der Umfang derselben im Grunde niemals fest umschrieben werden, und Luther sagt, wo er einmal Thesen über Kirche und Amt aufstellt, ganz korrekt: „Christliche Kirche aber heißt die Zahl oder Haufen der Getauften und Gläubigen, so zu einem Pfarrherrn oder Bischof gehören, es sei in einer Stadt, oder in einem ganzen Lande, oder in der ganzen Welt" [2]). Die Kirche ist eben, um mit Sohm zu reden, für Luther gerade so wie für das Urchristentum kein sozialer Begriff, sondern ein Wertbegriff, was freilich auch nicht so zu verstehen ist, als wäre sie deshalb eine bloße „civitas Platonica" und keine erfahrbare Wirklichkeit. Auch hier hat diese wechselnde Bestimmung des Umfangs ihre volle Analogie auf anderen Gebieten des geistigen Lebens, wie z. B. in besonders deutlicher Weise auf dem Gebiete der Dichtkunst. Welche Gedichte in deutscher oder einer anderen Sprache verfaßt, welche gereimt oder reimlos sind, dies

1) In diesem Sinne, freilich auch nur in diesem, kann auch Luther sagen, daß die Gemeinde der wahrhaft gläubigen Menschen nur Gott bekannt sei. Vgl. hierfür 12 [2], S. 50 und d. W. 2, S. 532. In beiden Fällen gilt das Urteil, daß allein Gott die rechten Christen kenne, nur für den Versuch, außerhalb der eigenen gläubigen Erfahrung das Dasein von Glauben erkennen zu wollen; es widerspricht aber keineswegs dem Satze, daß für den Gläubigen auch die wahre Kirche sichtbar ist. Die Zahl der Gläubigen auf der Erde oder in einer kleineren äußeren Gemeinschaft kennt freilich nur Gott; aber auch der Gläubige erkennt in seiner Umgebung andere Gläubige als solche, und diese sind ihm dann die Kirche. Auch hier bleibt also die Meinung Luthers grundverschieden von der Zwinglis (vgl. S. 445). Für Zwingli ist die ecclesia electorum jeder menschlichen Erfahrung unzugänglich; für Luther überschreitet es nur die Erfahrung des Einzelnen, alle Gläubigen eines bestimmten Kreises zu sehen. Übrigens kommt der Ausdruck, daß nur Gott die Gläubigen kenne, bei Luther verhältnismäßig nur selten vor.

2) Etliche Artikelstücke rc. 1530. 31, 123, Nr. 16. Luther redet hier von der Kirchengemeinschaft, wie sie in normaler Weise geordnet ist.

und ähnliches läßt sich ganz genau bestimmen, weil die Maßstäbe der Beurteilung streng objektiv sind und einem jeden in gleicher Weise zu Gebote stehen. Aber der Umfang, was in der ganzen Fülle der Dichtungswerke wirkliche Poesie ist, läßt sich nicht so ohne weiteres abgrenzen. Es ist zunächst das, was ich selbst als Poesie empfinde, vorausgesetzt, daß ich poetisches Verständnis habe; es ist weiter das, was andere Gleichbegabte als Poesie beurteilen; es ist schließlich der Inbegriff von all dem, was es von wirklich poetisch Gehaltvollem unter den gesamten Dichtwerken der Erde giebt. Letzteres läßt sich natürlich so wie die auf der ganzen Erde verstreute Kirche niemals auf einen Haufen bringen; aber das schließt doch keineswegs aus, daß man schon in wenigen Versen eines wirklichen Dichters volle, ganze Poesie haben kann.

Jene Analogie zeigt von neuem, wie ungemein einfach die ganze Anschauung Luthers von der Kirche ist. Mit Recht hat sich Luther gerade dieser Einfachheit seinen Gegnern gegenüber gerühmt [1]). Es bedarf wahrlich keiner subtiler Distinktionen und dogmatischer Spitzfindigkeiten, um seine Anschauung zu verstehen, wenn man nur einmal den richtigen Standpunkt der Betrachtung gefunden hat. Was er über die Kirche sagt, ist eigentlich nur die Beschreibung eines einfachen Thatbestandes, der in formaler Hinsicht ganz dem entspricht, was wir auch auf anderen Gebieten des geistigen Lebens beobachten können. Aber so einfach und fast selbstverständlich hat Luthers Anschauung von der Kirche nur deshalb sein können, weil ihm die Erfahrung, in der er ihrer Existenz gewiß wurde, ein stets neuerworbener, lebendiger Besitz blieb — weil vor allem auch „das Wort“ ihm kein starrer dogmatischer Begriff, sondern eine wirklich an ihn ergehende Rede des persönlichen Gottes war.

Fassen wir zum Schluß noch einmal die gewonnenen Resultate kurz zusammen, so ergiebt sich als Anschauung Luthers von der Kirche folgendes: **Die Kirche ist nach Luther die Gemeinde**

1) Vgl. die Worte aus den Schmalkaldischen Artikeln, die fast wie ein Spott auf den heutigen Stand der Frage klingen (**Müller**, S. 324, § 12): „es weiß, Gott Lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören“.

der Gläubigen. Sie ist eine geistliche, nicht natürliche Gemeinschaft und deshalb zunächst unsichtbar, d. h. nur für den Glauben erkennbar. Aber weil der geistliche Verkehr der Gläubigen mit Gott und untereinander an die äußeren Gnadenmittel, an das mündlich gepredigte Wort (und Sakrament) gebunden ist, ist sie notwendig auch sichtbar, d. h. nicht ohne die Vermittlung der sinnlichen Wahrnehmung (bzw. des natürlichen Verstandes) erkennbar. Aber sichtbar ist sie ganz allein für den Gläubigen. So ist die sichtbare und die unsichtbare Kirche ein und dieselbe Größe mit unsichtbarem göttlichem Gehalt in sichtbarer irdischer Form. Und diese unsichtbar-sichtbare Kirche besteht überall da, wo gläubige Christen sich um Wort und Sakrament sammeln.

Das ist die Anschauung von der Kirche, die Luther seit dem ersten Erwachen seiner neuen reformatorischen Glaubenserkenntnis stets vertreten hat. Der Versuch, ihm einen Kirchenbegriff zuzuschreiben, der sich mit dem Melanchthons oder dem der späteren lutherischen Dogmatik berührt, ist ebenso aussichtslos wie der andere, bei ihm im wesentlichen die gleiche Anschauung wie bei Zwingli finden zu wollen. Anders freilich verhält es sich bei der Entscheidung der Frage, ob nicht anderweitige Elemente seiner Lehranschauung sich mit diesem Kirchenbegriff nur schlecht vertragen. Es ist in der That so. Zu der späteren Trübung seiner Lehre von der Kirche hat Luther selbst den Anstoß gegeben, dadurch daß er seine Anschauung von den Gnadenmitteln nicht völlig konsequent mit seinem wahrhaft evangelischen Kirchenbegriff in Einklang gebracht hat, seine Anschauung sowohl vom Worte Gottes, wie vor allem von der Taufe. Das „Wort“ ist bekanntlich auch für ihn leider nicht immer ein lebendiges Ding geblieben, sondern gelegentlich zum toten dogmatischen Begriff geworden, sei es als äußerlich betrachtetes Bibelwort sei es als bindende Lehrformel [1]). Und auch die Taufe hat er

1) Vgl. neben Gottschick, Art. „Wort Gottes“ in der Realencyklopädie 2. Aufl. Bd. 17, S. 326 ff. besonders Loofs, Dogmengeschichte. 3. Aufl. S. 370 ff.

nicht immer mit konsequenter Durchführung seiner eigentlich reformatorischen Erkenntnisse als ein „non momentaneum, sed perpetuum negotium" betrachtet [1]), sondern meist in einseitiger Weise mit dem für einen jeden sichtbaren Taufakt identifiziert, so daß damit die wesentliche Unsichtbarkeit der Kirche notwendig gefährdet werden mußte. Eine eingehendere Behandlung dieser Fragen liegt jedoch nicht mehr im Rahmen der hier angestellten Untersuchung [2]).

1) De capt. bab., Opp. var. arg. V, p. 66 (W. A. 6, S. 534), vgl. Loofs a. a. O., S. 375 f.

2) Als Ergänzung zu dem im zweiten Teile dieser Abhandlung Ausgeführten (vgl. oben S. 324 ff.) sei hier noch auf eine Stelle aus einem Briefe Luthers an Amsdorf verwiesen, in der gleichfalls von Sichtbarkeit der Kirche die Rede ist. Es ist vielleicht nicht bloßer Zufall, daß diese Äußerung Luthers in dieselbe Zeit fällt wie die oben erwähnte Disputation des Joh. Macch. Scotus. Denn während die Disputation am 3. Februar 1542 abgehalten wurde, ist der (nicht datierte) Brief in demselben Jahre nach dem 30. Januar, wo nach d. W. 6, S. 297 die Hochzeit der am Schluß als „nunc maritata" erwähnten Hanna Straus stattfand, und vor dem 6. Februar, wo er in einem weiteren Briefe an Amsdorf erwähnt wird, verfaßt. Luther schreibt hier (d. W. 5, S. 431): „Oportet . . . Ecclesiam in mundo apparere, sed apparere non potest, nisi in larva, persona, texta, putamine et vestitu aliquo, in quo possit audiri, videri, comprehendi: alioqui nusquam possit inveniri. At tales larvae sunt maritus, politucus, domesticus, Johannes, Petrus, Lutherus, Amsdorfius etc., cum nihil horum sit Ecclesia, quae nec est Judaeus nec Graecus nec masculus nec femina, sed unus Christus etc." Auch hier haben wir die Anschauung, daß die an sich unsichtbare Kirche in sichtbarer Form erscheint, nämlich in den verschiedenen gläubigen Personen, die sie bilden. Es wird demnach auch durch diese Stelle das oben über die Sichtbarkeit der Kirche Gesagte durchaus bestätigt.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ein Beitrag zur Geschichte des Rechtfertigungsbegriffs.

Von

Lic. H. Grauß in Tübingen.

Die Erinnerungsfeier an den schwäbischen Reformator Brenz hat Anlaß geboten, sich mit der Geschichte der allmählichen Ausgestaltung der Rechtfertigungslehre näher zu beschäftigen. Brenz selbst spielt hier eine Rolle. Wir berücksichtigen nicht seine exegetischen Aussagen, soweit solche diese Frage berühren. Wir beschränken uns vielmehr darauf, die Anlässe aufzuzeigen, bei welchen Brenz für die theologische Fassung dieses Begriffs in der deutschen Reformation überhaupt seinen Beitrag geliefert hat. Wir meinen einerseits den hochinteressanten Briefwechsel zwischen Luther, Melanchthon und Brenz aus dem Jahre 1531, andererseits die Stellung, welche dieser später in den osiandrischen Streitigkeiten eingenommen hat. Diese Dokumente vorzulegen und zu untersuchen hat noch besonderen Reiz, weil ihre Deutung durch von Kügelgen in seiner Broschüre: Die Rechtfertigungslehre des Johannes Brenz zu einer Kontroverse mit Bossert im Theolog. Litteraturblatt von Luthardt geführt hat (XX, 14).

Melanchthon arbeitete 1531 an der Apologie. In dem ängstlichen, fast peinlich berührenden Bemühen, einen unanfechtbaren Be-

griff für die Rechtfertigungsidee zu gewinnen, hat er sich vor der Herausgabe der Verteidigungsschrift mit verschiedenen Freunden speziell über die theologische Fassung dieses Gedankens auseinandergesetzt. So befragte er auch Brenz. Diese Briefe werfen ein helles Licht auf die engen Beziehungen, in welchen er zu dem Haller Prediger stand; sie bezeugen zugleich das freundschaftliche Pietätsverhältnis, das Brenz und Luther verbunden hat. Wertvoller werden sie durch die Beobachtung, daß hier die Reformatoren deutlich den Sinn erkennen zu geben versuchen, in welchem sie gemeinsam diesen Begriff ihrer Glaubensüberzeugung aufgefaßt wissen wollten, der nach ihrem eigenen Urteil ihre ganze Anschauung beherrscht hat. Man gewinnt demnach das richtige Verständnis dieses Briefwechsels nur aus dieser gemeinsamen Absicht. Bei schärferem Zusehen vermag man allerdings wenigstens Ansätze zu den Linien zu entdecken, welche später in verschiedene Richtung auseinandergehen mußten. Eine Divergenz zu konstatieren, wie dies von Kügelgen versucht hat, halten wir für falsch. Prüfen wir das Material!

In einem kurzen Brief (Mitte Februar) beglückwünscht Melanchthon den Brenz zu seiner Verheiratung und unterrichtet ihn zugleich über seine Arbeit an der erweiterten Apologie. Die Gewißheit der Rechtfertigung ist und bleibt das Hauptstück der Glaubensüberzeugung, welche er darzustellen hat. Dieses fide justificari tritt in Gegensatz zu der justificatio dilectionis. Diese ist nur die justificatio legis, jenes kommt aus dem Evangelium. Evangelium aliam justitiam proponit quam lex. Somit auf der Linie des alten Testaments: lex—dilectio, auf der Linie des neuen: gratia—fides. Die objektive Voraussetzung der Rechtfertigung bestimmt Melanchthon nur nach der allgemeinen Formel: propter propitiatorem Christum. Und hier liegt gerade der Anknüpfungspunkt für die späteren Verwickelungen: welches ist das nähere Verhältnis von redemtio und justificatio?

Brenz hat auf diesen Brief nicht geantwortet. Ein Übelwollen gegen den freundlich bittenden Melanchthon kann daraus nicht erschlossen werden. Jedenfalls war es aber diesem um die Meinung von Brenz ernstlich zu thun. Am 8. April schickt er ihm nochmals einen herzlichen Brief, in welchem er den jungen Ehemann neckt,

der jetzt natürlich keine Zeit zu derlei gelehrten theologischen Auseinandersetzungen mehr finde. Seine litterarische Arbeit sei beinahe beendigt: die Apologie, hofft er, werde ihm und anderen wackeren Männern genügen. Bezeichnend sind die Worte, in welche er seine Stimmung bei der Abfassung kleidet: ego plane abieci *πρᾳυτητα*, qua erga adversarios antea usus sum. Postquam enim me pacificatore uti noluerunt et hostem esse malunt, faciam quod res postulat, causam nostram fideliter defendam. Diesem Brief waren propositiones von seiner Hand beigelegt, welche über die justificatio handelten. Diese ist ja summa rei. Deshalb möge Brenz sich mit seiner Antwort beeilen.

Es ist nun sehr zu bedauern, daß diese Antwort uns nicht aufbehalten ist. Denn es wird uns nicht leicht möglich, die eigentliche Anschauung von Brenz kennen zu lernen, wie sie sich in dieser Auseinandersetzung anfangs dargestellt hat. Zwar kann dieselbe aus dem Schreiben Melanchthons einigermaßen erschlossen werden. Allein man hat vielleicht zu wenig darauf geachtet, daß bei Melanchthon in der Art der Wiedergabe die Möglichkeit eines Mißverständnisses nicht von vornherein ausgeschlossen ist. Nur soviel erhellt, daß Brenz sich über die Fassung des Rechtfertigungsbegriffs und deren Konsequenzen nicht klar war.

Melanchthon macht Brenz den Vorwurf, daß er noch in der imaginatio Augustini stecke, die längst als unrichtig erkannt sei. Allerdings habe Augustin insofern recht, als er die justitia rationis nicht als Grund der Rechtfertigung anerkenne. Allein falsch sei seine Meinung, wonach diese Rechtfertigung vor Gott geschehe um der Erfüllung des Gesetzes willen, welche der heilige Geist in dem begnadeten Menschen wirke. Wie Augustin damit der paulinischen Lehrweise nicht gerecht werde, ebensowenig Brenz. Auch dieser löse das fide justificari auf in das justum esse posse impletione legis, wozu eben der Mensch durch den heiligen Geist die nötige Kraft bekommen habe. Haec imaginatio collocat iustitiam in ... nostra munditie, seu perfectione, etsi fidem sequi debet haec renovatio. Demgegenüber gilt es ohne jede Berücksichtigung jener, allerdings selbstverständlich erfolgenden, Erneuerung des Menschen sich allein zu halten an promissio et Christus. Die

fides darf um keinen Preis als radix aufgefaßt werden; ihre einzige Funktion, nach welcher sie gewertet wird, ist das apprehendere Christum. Liebe, Gesetzeserfüllung, Lebenserneuerung erfolgen, aber sie sind Geschenke des heiligen Geistes; mit der fides werden sie direkt gar nicht verknüpft. Denn jede Möglichkeit muß ausgeschlossen sein, dieselben noch als Voraussetzungen für die Rechtfertigung zu berücksichtigen, die objektive Voraussetzung wird in derselben Allgemeinheit belassen: propter Christum. Denn das Interesse des Theologen konzentriert sich für jetzt darauf, die Heilsgewißheit nicht dadurch zu schwächen, daß sie von Grad und Stetigkeit des neuen Lebens abhängig gemacht wird. Fides enim justificat, non quia est novum opus spiritus sancti in nobis, sed quia apprehendit Christum propter quem sumus accepti, non propter dona spiritus sancti in nobis. Die Unsicherheit dieser Stellung tritt nur in einer Schlußbemerkung zu Tage, in welcher Melanchthon für den populus allerdings die praedicatio legis et poenitentiae als unentbehrlich bezeichnet, sed interim haec vera evangelii sententia non est praetereunda.

Diese Auseinandersetzung erhält ihren vollen Wert durch einen Zusatz, den Luther selbst beifügt. Derselbe lautet: nulla est in corde meo qualitas, quae fides et caritas docetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum et dico: haec est iustitia mea. Ipse est qualitas et formalis, ut vocant, iustitia mea, ut sic me liberem ab intuitu legis et operum; imo et ab intuitu obiectivi istius Christi, qui vel doctor vel donator intelligitur; sed volo ipsum mihi esse donum et doctrinam per se, ut omnia in ipso habeam. sic dicit: ego sum via, veritas et vita. Non dicit: ego do tibi viam, veritatem et vitam, quasi extra me positus operetur in me. Talia in me debet esse manere et vivere, loqui, non per me an εἰς εμε 2. Cor. V ut essemus iustitia in illo, non: in dilectione aut donis sequentibus.

Besteht nun, wie angenommen wurde, zwischen diesen beiden Darstellungen ein Gegensatz? Bossert hat ganz Recht, die Vermutung eines solchen abzuweisen. Man sollte schon deshalb vorsichtig sein, einen Gegensatz hier zu konstruieren, weil jedenfalls

beiden Reformatoren gemeinsam daran liegt, ihr gleichartiges Verständnis des Rechtfertigungsbegriffs zum Ausdruck zu bringen, denn beide wehren die Auffassung ab, wonach die Rechtfertigung direkt oder indirekt erfolgen würde um der renovatio willen; beide verweisen allein auf Christus als die objektive Voraussetzung der Rechtfertigung. Über den Vorgang dieser Rechtfertigung wird genau genommen nichts ausgesagt. Es liegt jedoch in jener Scheu vor Berücksichtigung der renovatio selbstverständlich die Auffassung derselben als eines synthetischen Aktes. Fraglich bleibt nur, warum, bzw. in welcher Eigenschaft dieser Christus Grund der Rechtfertigung ist? Melanchthon bildet seine allgemeine Formel propter promissionem et Christum (propitiatorem). Luther faßt die Darstellung bestimmter. Nicht insofern ist Christus meine Gerechtigkeit, als er mich Gerechtigkeit lehrt, oder mir Gerechtigkeit schenkt, so daß diese Gerechtigkeit als eigene Qualität im Herzen liegen würde. Vielmehr Christus selbst lebt im Herzen des Gerechtfertigten. Nicht durch Lehre oder Geschenk, durch sich selbst wirkt er im Gerechtfertigten. Von fides und caritas als Qualitäten des justificatus zu reden, verliert jeden Sinn. Christus und der justificatus sind eins.

Nun könnte die theologische Distinktion sich versucht fühlen, hier den Unterschied zwischen dem Christus extra nos und in nos zu konstatieren und die Rechtfertigung auf die mystische Einwohnung Christi im menschlichen Herzen zu gründen. Osiander hat thatsächlich in seiner Verteidigungsschrift: „wie N. N. besser mocht bericht werden von der Rechtfertigung des Glaubens“ noch andere Stellen aus Luthers Schriften angezogen, um diese Behauptung zu erweisen. „So wirt nu die gerechtigkeit Christi durch den glauben in Christum unsere gerechtigkeit und alles, was sein ist, ja es selbs auch wirt unser. Darumb nennet sie der Apostel Paulus Gottis Gerechtigkeit, da er spricht Röm. 1, 17: Wir halten es nu, daß der mensch gerecht werde durch den glauben, das ist ein unentliche gerechtigkeit, und wer an Christum glaubt, der hengt an Christo und ist eins mit Christo, hat eben dieselbige gerechtigkeit mit ihm“. „Über das 15. cap. Johannis am 217 Blat: Summa, grund und bodenns meines hertzens wirt verneuert und verendert,

das ich gar in ein news gewechs werde gepflanzt in den weynstock Christum und aus im gewachsen. Denn mein heilgkeit, gerechtigkeit und reinigkeit kompt nicht aus mir, sonder ist allein in und aus Christo, welchem ich eingewurtzelt bin durch den glauben, gleich wie der safft aus dem stock sich in die reben zeucht ... In der auslegung über den V. Psalm: Doch muß man das nicht gantz und gar verwerffen, das das wort gerechtigkeit gottis auch nach der weise und art zu reden wie ietzt gesagt sei diese gerechtigkeit, durch welche Gott selbsst gerecht ist, das also gleich durch eine gerechtigkeit Gott und wir gerecht sind, gleichwie durch ein wort Gott wirket, das wir sind, das er ist, das wir in im sind und sein wesen unser wesen ist ... In der Predigt am Tag Petri und Pauli: aber wenn ich in erwische und auf in bawe, so ergreiff ich seine gerechtigkeit, seine Gütigkeit und alles, was sein ist. (Weitere Aussprüche ähnlichen Charakters finden sich zusammengestellt in dem Aufsatz von Gottschick, Zeitschrift für Theologie und Kirche VIII, 406 ꝛc.).

Thatsache ist demnach, daß Luther die engste Vereinigung Christi mit dem Gerechtfertigten anerkennt. Die Frage ist nur die, ob er dieser Thatsache auf seine Fassung der Art, wie die Rechtfertigung zu Stande kommt, einen Einfluß verleiht. Luthers Darstellung würde vollständig mißverstanden, wenn sie besagen sollte, daß die Rechtfertigung des Menschen, der mit Christus eins geworden ist, deshalb erfolge, weil die neuen Lebensäußerungen als Leistungen des Gerechtfertigten einen Rechtsgrund für das Urteil Gottes abgeben. Jene Äußerungen haben zunächst nur den Sinn, die innige Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christus auszudrücken. Sie berücksichtigen das theologische Dilemma: Christus extra nos und in nos so wenig, daß sie in der Formel: fide apprehensus et in corde habitans Christus est iustitia mea propter quam Deus nos reputat iustos gerade dies einschließen, daß der Glaube den Christus ergreift, der für ihn eingetreten ist, und daß es ohne dieses Ergreifen Christi im Glauben offenbar gar nicht zu einem Wohnen desselben im Menschen kommen würde. Luther schätzt den Heilsprozeß als Gesamterlebnis zu hoch ein, als daß er durch logische Distinktion einzelner Akte ihn wertvoller und deutlicher hätte machen können.

Diese beiden Briefe (von Mitte Mai) tragen den Charakter freundschaftlicher Auseinandersetzung. Bossert hat vollkommen Recht, die Ansicht abzuweisen, als ob es sich hier um eine Zurechtweisung (ex cathedra) von Brenz handeln würde. Vielmehr wird dieser zur Mitarbeit herangezogen als ein Mann, auf dessen Ansicht beide Wittenberger, doch wohl nicht bloß aus kirchenpolitischem Interesse, großes Gewicht legen. Wie wäre es sonst zu erklären, daß Melanchthon, noch ehe er eine Antwort von Brenz erhält, demselben nochmals einen freundlichen Brief zugehen läßt? Auch macht die Erwiderung von Brenz keineswegs den Eindruck, als hätte er die Empfindung einer persönlichen Demütigung.

Brenz bezeichnet zwar die Deutung seiner Gedanken durch Melanchthon als Folge eines Mißverständnisses. Daraus folgt nur, daß er dieselben klarer darlegen will. Jedenfalls dankt er für die Belehrung aufs freundlichste: didici a vobis doctoribus non solum recte sentire, verum etiam recte loqui. Auch er will die opera aus dem Kreis der Rechtsgründe für die Rechtfertigung vollkommen ausgeschieden wissen. Allein, es kommt ihm die Frage, ob nicht am Ende die fides selbst zum opus werde? Et dominus ait, hoc est opus Dei ut credatis! si igitur non est iustificatio ex operibus, nec ex fide erit. Sollte es nicht dahin kommen, daß fides adoretur pro ipso Christo, quem fide accipere debemus? So schwankte er zwischen Scylla und Charybdis und wußte keinen Ausweg. Klar hatte er erkannt, daß der Mensch allein auf Christus zu weisen ist. Aber (prae infantia mea) kann er die Form dieser Beziehung nicht klar definieren. Desto willkommener ist ihm eben die Belehrung.

Undeutlich ist die Ausdrucksweise in dem Brief an Luther. Quod fides tantum accipiat iustificationem, videlicet Christum, non item dignitate operis sui iustificationem largiatur. Präziser gehalten sind die Ausführungen in dem Schreiben an Melanchthon. Hier unterscheidet er einen dreifachen Begriff von opus: 1. satisfactorium seu meritorium, 2. organicum, 3. declaratorium. Unter 1. wird das Leiden Christi gerechnet; die fides ist das opus organicum und die Früchte des Glaubens sind eben die deklaratorischen Werke. Deshalb geschieht die Rechtfertigung oder Sündenvergebung allein propter Christum, sed

tamen per fidem. Um nun das Verhältnis von Glauben und Rechtfertigung sicher zu stellen, wird zwischen mereri justificationem und contingere unterschieden. Der Glaube verdient zwar weder durch seine Leistungen, noch vermöge seines Wertes die Rechtfertigung. Per fidem tamen tanquam per organon contingit justificatio, quae per fructus fidei seu dilectionem non contingit, ut fides sit medium inter fidem et opera. Christus allein ist Genugthuung und Verdienst, der Glaube allein Organ und Instrument, Christum zu erfassen; die Werke sind weder Genugthuung, noch Verdienst, noch Organ, noch Instrument, sondern nur Bewährungsmittel der empfangenen Rechtfertigung. Damit geht Brenz vollständig auf die reformatorischen Gedanken ein, die Heilsgewißheit möglichst unabhängig von allen psychologischen Vorgängen zu machen, und sie gegen alle Schwankungen religiöser Leistungsfähigkeit sicher zu stellen.

Die Wittenberger sind denn auch mit dieser Darstellung vollständig zufrieden. Melanchthon betont nochmals (28. Juli), ut causam urgeas in ecclesia videlicet, nos non propter ullam nostram munditiem reputari iustos, hoc est acceptos Deo, sed propter Christum, etsi necesse est sequi renovationem accepto spiritu sancto. Luther setzt einen Gruß bei (salutat te Lutherus peccator). Damit haben diese Verhandlungen ihr Ende erreicht.

Der Charakter des Rechtfertigungsurteils als actus forensis ist festgehalten, der actus effectivus verworfen. Das ist die gemeinsame Stellung von Melanchthon, Luther, Brenz.

An zwei anderen Punkten hat Brenz nachträglich eingesetzt in demselben Bestreben, einen möglichst unanfechtbaren Begriff der justificatio zu gewinnen. Die erste Frage eröffnet uns einen Blick in die Masse übernommener alter katholischer Gedankenreihen. Brenz möchte nämlich wissen, in welchem Verhältnis das meritum Christi zu den Verdiensten der Heiligen stehe. Wenn irgendwo, so kann hier gezeigt werden, wie wenig reformatorisch die theologischen Gedankengänge sich gestalteten. Melanchthon antwortet (30. Sept.) ziemlich flüchtig. Christi Verdienst sei um seiner vollkommenen Gesetzeserfüllung willen größer als die der Heiligen. Man erkennt den Streitpunkt nicht klar genug, um ein Urteil zu fällen. Inter-

essanter ist der zweite Einwand von Brenz. Er fragt, wie sich die praedestinatio zur justificatio verhalte? Melanchthon muß ihm zugeben, daß er aus der Thatsache der praedestinatio scharfsinnig geschlossen habe, daß jedem seine bestimmte Stufe schon vorausbestimmt worden sei. Sed ego in tota Apologia fugi illam longam et inexplicabilem disputationem de praedestinatione; ubique sic loquor, quasi praedestinatio sequatur nostram fidem et opera; ac facio hoc certo consilio: non enim volo conscientias perturbare illis inexplicabilibus labyrinthis. Man merkt es dem oberflächlichen, rasch abschneidenden Brief an, daß diese brenzischen Fragen dem Melanchthon nicht sehr gelegen kamen; für den Augenblick waren diesem allerdings astrologische Beobachtungen lieber. Das Schreiben schließt mit einer nochmaligen kurzen, aber undeutlichen Darstellung der Rechtfertigungslehre.

Den gewaltigen Abstand religiöser Glaubenserfahrung und theologischer Systematisierung lernt man kennen, wenn man sich von diesem Briefwechsel den osiandrischen Streitigkeiten zuwendet. Dieselben tragen durchweg das Gepräge theologischer Zänkerei, deren Charakteristikum es ist, daß keine Partei sich die Mühe nimmt, die Fragestellung der anderen genau zu berücksichtigen. Es ist nicht unsere Absicht, den Verlauf dieses Kampfes in seinen einzelnen Stadien zu schildern. Nur soweit Brenz mit seiner Rechtfertigungsanschauung in Betracht kommt, berücksichtigen wir denselben.

Schon im Jahre 1549 hatte der Herzog von Preußen versucht, Brenz nach Königsberg zu ziehen. Die Verhandlungen führten zu keinem Ziel. 1551 wurden sie wieder aufgenommen. Obgleich Brenz am 27. Februar abgelehnt hatte, ist doch Osiander, der von der Berufung erfahren hat, recht empfindlich gereizt über diese Zurücksetzung. Trotzdem sollte er gerade an Brenz die kräftigste Unterstützung erhalten. Die beiden waren schon längst enge befreundet, hatten miteinander das Marburger Colloquium besucht und waren dann zusammen mit Luther und Melanchthon durch Hessen gereist. Während seiner Predigerthätigkeit in Nürnberg hat Osiander die Fühlung mit Brenz nie verloren.

So hat er ihm 1550 bereits den Ausbruch der Streitigkeiten mitgeteilt. Brenz kennt den Umfang derselben noch nicht; hätte er

denselben geahnt, so wäre er vielleicht dem herzoglichen Ruf gefolgt, nur um Frieden zu stiften. Freilich versteht er, wie er Osiander in einem Brief vom 23. August 1551 offen sagt, den Streitpunkt nicht recht. Er bittet ihn aber inständig, der Kirche die nötige Ruhe zu geben. Reiicio fortassis culpam in importunitatem antagonistarum aut in caussae ipsius necessitatem. Sed ut ante dixi: de caussa quam nondum intelligo, nihil disputo et spero articulum περι της δικαιοσυνης antea satis luculenter a te et aliis explicatum in ecclesiis nostris extare.

Diese Mahnung half nichts. Zwar ist Osiander über das „allerfreundlichste Schreiben" erfreut. Aber der Zank konnte nicht unterbleiben, solange zwei so hitzige Naturen wie Mörlin und Osiander nebeneinander standen. Der Herzog beschritt den Weg, theologische Gutachten zur Beendigung des Streits zu sammeln. Auch jetzt teilt Brenz denselben freundlichen Sinn. Osiander gilt ihm als der πρεσβυτερος ecclesiae Christi. In dieser Stimmung faßt er die schwäbische Erklärung vom 5. Dezember 1551 ab. „Wahr ists, daß Christus nach seiner göttlichen Natur unsere ewige Gerechtigkeit sei; desgleichen, daß Christus nach seiner menschlichen Natur, doch aus Kraft der göttlichen das Gesetz mit vollkommener Liebe Gottes und des Nächsten und mit ganz reinem Gehorsam in allem Leiden erfüllet und damit uns versöhnet hat. Wiewohl nun die Werke der Gerechtigkeit, so Christus in seiner Menschheit gethan, nicht sind die wesentliche Gerechtigkeit Gottes, so Gott selbs ist, mögen sie dennoch eine Gerechtigkeit genannt werden Röm. 5, 18f., dieweil dann der Gehorsam Christi, des Menschen, auch eine Gerechtigkeit genannt wird und wir von derselbigen wegen Gott sein angenehm geworden, auch Gott uns diese Gerechtigkeit in seinem Sohn, den er uns ganz übergeben, geschenkt hat, können wir nicht achten, daß zu verwerfen sei in diesem Verstand zu sagen: „Christus sei nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit". Ist diese dogmatische Entscheidung nicht ganz deutlich, so tritt desto kräftiger der Wille und Wunsch von Brenz heraus, daß sich Osiander mit seinen Gegnern vergleichen sollte, was doch christlichen Männern nicht schwer fallen könne.

Osiander will sich auf die Vorschläge der Schwaben nicht ein-

lassen. Zwar hat er sich schon vorher in dem libellus duci Alberto traditus auf Brenz berufen und dessen exegetische Ausführungen zu Joh. V, 28 angezogen, welche beweisen, daß „Gerechtigkeit, gerade so wie Leben, ein Ding“ ist. Genauer lautet diese Exegese von Brenz: pater est iustitia, vita, veritas, salus et redemtio. Similiter pater est iudex omnium vivorum et mortuorum, atque est condemnator omnium impiorum. Haec omnia bona in Christum filium suum transtulit atque adeo impressit, ut totum illud possideat, quod Pater possidet. Proinde ut Pater est iustificator, vivificator, salvator et redemtor, ita et filius, et ut Pater est iudex et impiorum condemnator, ita et filius. Nemo enim iustificatur, nisi per filium: nemo iudicatur, nisi per filium. Et antea quidem latebat, Deum esse salvatorem et iustificatorem. Haec enim non revelate de eo praedicabantur, neque cognobile erat omnibus, eum tam horrendum esse iudicem, qui incredulum condemnet. Sunt autem haec in Christo filio revelata, ut omnis qui credat iustificetur et vivificetur, qui vero non credat, condemnetur. Die ganze Stelle aber wird von Brenz bezogen auf die resurrectio iustificationis, qua impius a sua impietate resurgit et qua peccator a morte peccatorum in vitam iustitiae revocatur. Diese Auferstehung ist jedoch vermittelt durch das Hören der Stimme des Sohnes Gottes, d. h. durch das corde credere: qui igitur credunt, hi iustificantur. corde enim creditur ad iustitiam. Demnach ist auch hier der Glaube die logische Voraussetzung der iustitia und die Gerechtigkeit wird wohl immanent gedacht, aber erst infolge des Glaubens, der Christum ergreift, welcher wie Gott Vater die Gerechtigkeit ist. Somit bleibt Brenz durchaus in jener Gedankenlinie, welche Luther gezogen hatte.

Osiander erkennt die gewinnende Art des schwäbischen Gutachtens an; aber nach den persönlichen Erfahrungen, die er gemacht hat, kann er unmöglich nachgeben. „Aller Streit wäre unterblieben, wenn nicht etliche Säue meine Perlen in den Koth zu treten, und etliche Hände mich zu zerreißen unterstanden hätten“. Doch benutzt er das Ansehen von Brenz, indem er eine Schrift herausgiebt mit dem Titel: Des Achtbaren, Würdigen, Wolgelerten Ehrn Joh.

Brentij Lehr von der Rechtfertigung des Glaubens aus seinen Büchern, da er am allerkleristen redet, zusammengezogen (28. Jan. 1552), wonach Brenz lehre: daß die Menschen vor Gott gerecht werden nicht um Verdienst der Werke willen, sondern durch den Glauben um Christi willen. Die Ursache aber dieses Lebendigwerdens liege darin, daß Christus das Leben, d. h. die Gerechtigkeit, in ihm selbst hat. Wer nun die Stimme Christi annimmt, der wird ein Glied Christi. Das Glied aber wird teilhaftig der Natur desjenigen, deß Glied es ist. Darum, obwohl der Mensch in seiner Natur ungerecht ist, wird er durch den Glauben vor Gott für gerecht gehalten, denn der Sohn ist die wahre vollkommene Gerechtigkeit; wäre das nicht der Fall, so würde, der an ihn glaubt, nicht gerecht gemacht". Brenz hat darauf nicht erwidert. Ob der Grund dazu in seiner Zustimmung lag, oder nicht, ist nicht auszumachen. Soviel scheint uns sicher: wenn der Gang der justificatio so dargestellt werden sollte, daß, weil Christus, als die Gerechtigkeit, vom Menschen im Glauben ergriffen wird, diese Rechtfertigung nun mit Rücksicht auf diese im Menschen wohnende Gerechtigkeit als dessen Eigentum erfolgen würde, so würde das Brenz nicht billigen und Osiander hätte ihn falsch verstanden. Denn Brenzens Interesse war nur dies, die enge Lebensgemeinschaft des Gerechtfertigten mit Christus darzustellen. Daß ihm darüber die übrigen dogmatischen Streitpunkte in ihrer Tragweite nicht klar wurden, mag richtig sein; allein er will in dem verstanden sein, was er ausdrücklich sagt.

Melanchthon sah ungut zu den Vermittlungsvorschlägen. Noch ehe er die Sachlage genauer kennt, schreibt er (6. April): Brentii conciliatione praegravamur. Auf der Reise nach Trient spürt Brenz die Folgen jener Unruhen. Er empfindet schmerzlich das Mißliche, das eine Vermittlerrolle mit sich bringt (27. April 1552) und doch faßt er sein Urteil dahin zusammen: legimus in utroque scripto fortissimas sententias sed etiam virulentissima convicia, ut mihi videantur asseverationibus et maledictis certare. Betrübt über seinen Mißerfolg schreibt er am 3. Juni nochmals an Osiander, redet ihm ernstlich ins Gewissen, macht ihm vor allem zum Vorwurf, daß er sich so wegwerfend über Melanchthon geäußert, und fordert ihn zum Vergleich auf. Auch in seinem Brief

an Aurifaber mißt er dem Streit nur persönliche Bedeutung bei und ist überzeugt, daß derselbe nicht entbrannt wäre, wenn die Gegner Osiander genauer gekannt hätten. Zugleich ging ein zweites Gutachten an den Herzog von Preußen ab, welches, allerdings nicht in der Form eines Synodalbescheids, doch die Anschauung der ausschlaggebenden Theologen Schwabens zum Ausdruck bringt (1. Jun 1552). Alle Behauptungen extremer Natur auf beiden Seiten werden als Erzeugnisse des erhitzten Kampfs charakterisiert. Es entspreche der thatsächlichen Auffassung Osianders durchaus nicht, zu sagen, daß wir uns des Leidens Christi nicht getrösten dürften, oder: daß wir allein auf die göttliche wesentliche Gerechtigkeit sehen müßten ohne Berücksichtigung des Verdienstes Christi, oder: daß wir selbst gleichsam Götter werden würden durch die Rechtfertigung. Die Gegner haben darin Unrecht, daß sie die lebenerneuernde Kraft der Rechtfertigung leugnen. Als gemeinsame Punkte werden jedoch hervorgehoben: der Gehorsam Christi komme ursprünglich von seiner göttlichen Natur; durch ihn habe er für unsere Sünden gebüßt. Auf Grund dieses Gehorsams sind wir der Vergebung unserer Sünden gewiß. Die ewige wesentliche Gerechtigkeit ist Gott nach seinem göttlichen Wesen. Gott Vater, Sohn und Geist wohnen aber samt ihren Gütern durch den Glauben in dem Menschen. Durch diesen Glauben vergiebt Gott alle noch in dem Menschen steckende Sünde und bewirkt die vollkommene Lebenserneuerung.

Osiander erklärt nun, er könnte sich mit dieser Darstellung zufrieden geben, wenn die Gegner nur bekennen wollten, daß Jesus Christus wahrer Gott und Mensch samt dem Vater und dem heiligen Geist unsere einige, wahre und ewige Gerechtigkeit sei (1. September). $1^1/_2$ Monate später war er gestorben.

Melanchthon äußerte sich sehr ärgerlich über diesen erneuten Vermittlungsversuch. Brentius inspergit *σοφα φαρμακα* schreibt er am 9. Oktober. Besonders sind es zwei Behauptungen, welche er durchaus nicht verstehen kann: peccata ante annos 1500 remissa esse et eodem modo filium in humana natura, quam ipse sumpsit, habitasse, ut in caeteris sanctis. Begütigend fügt er hinzu: ego quidem rectius sentire eum, quam loquitur, cogito. sed sermo est horridus. Jedenfalls ist es ihm un-

begreiflich, daß Brenz stets von neuem diese ἀντιδικοι zu entschuldigen versucht (4. November). Brenz mochte fühlen, daß diese Angelegenheit auf seine Freundschaft mit Melanchthon nachteiligen Einfluß haben könnte. Deshalb versichert er ihn nicht nur seiner alten persönlichen Freundschaft, sondern er fügt hinzu, daß er stets an der alten Lehranschauung περι δικαιοσυνης festhalte, quam divina clementia a vobis praeceptoribus didici. Coepi, te semel animo meo ut σκευος Christi complecti et doctrinam ecclesiae a vobis traditam ut consentaneam sacrae scripturae agnoscere. Sein Gutachten habe nur die Absicht gehabt, persönlich zu versöhnen. Den Streit um die Lehre verstehe er immer noch nicht ganz. Melanchthon schweigt. Es ist eine eigentümliche Situation. Brenz hat durchaus nicht das Bewußtsein, von den Anschauungen Luthers abzugehen. Er will die Tradition vertreten und hofft gerade von Melanchthon, daß er sich über die Kläffereien hinwegsetzen und über der Sache stehen würde.

Der Tod Osianders brachte keine Ruhe. Im Gegenteil! Gerade für Brenz begann jetzt die Zeit der Verdächtigung. Rektor und Senat von Königsberg werfen ihm die Halbheit seines Standpunktes (vacillare in confessione doctrinae) vor, verwerfen sein Gutachten als vafrae et ambiguae interpretationes, als ob man mit solchen artificiosis medelis humana sapientia excogitatis die Schäden der Kirche heilen könne. Sie fragen knapp: ob er Osianders Meinung teile, hominem peccatorem ea justitia justum esse, qua iustus est Deus pater, filius et spiritus sanctus. Sie verlangen eine Antwort citra fucum et ambiguitatem. Brenz ist sie ihnen nicht schuldig geblieben. Er verteidigt sich in seinem energischen Schreiben (vom 29. Januar 1553) gegen diese rohen Angriffe, weist empört den Versuch zurück, daß man ihn zum Ketzer stempeln wolle, während er doch die Lehren der heiligen Schrift und der Doktoren Luther und Philipp allezeit festgehalten hat. Sein Verständnis der osiandrischen Händel faßt er dahin zusammen: quandoquidem simus filii et heredes Dei omniumque eius bonorum atque adeo etiam ipsius divinitatis participes simul eciam iustitia eius, sapientia eius, omnipotentia eius, omnesque virtutes et opes eius sunt nostrae.

Mit gerechter Entrüstung verurteilt er die Denunziationen, verschmäht es, gleiches mit gleichem zu vergelten und schließt mit seinem Urteil: non agitur hic de veritate et certitudine sacrae scripturae, sed de rixis et opinionibus hominum turbulentissimorum. Ähnlich hat er sich gegen die Vorwürfe des Camerarius verteidigt, dessen alte Freundschaft dieser Streit ebenso erschüttert hatte. Hier behauptet er, daß die angefochtene Lehre des Osiander sich auch bei Melanchthon vorfinde, nämlich: iustitia quam speramus et exspectamus, non est remissio peccatorum, sed illud est, quod Deus omnia sit in omnibus. Non negatur quod cum simus filii dei ac haeredes ac omnium bonorum suorum adeoque etiam Divinitatis eius participes futuri simus, iustitia quoque eius et sapientia et omnipotentia ac omnes virtutes et bona eius nostra sunt. Aut ergo prorsus non intelligo Osiandri dogma aut certo haec est dogmatis eius sententia. Kühl lehnt er die bitteren Schmähungen ab, mit welchen ihn Amsdorf, Schnepf und Menius überhäufen. Das kurze Antwortschreiben trägt neben seiner Unterschrift noch diejenige von Beurlein, Frechtus, Eisenmann, Greihirus. Doch hielt er es für nötig, seinen Standpunkt in zusammenhängender Weise darzulegen. 30. Januar 1553 erschien zu Wittenberg des Erwirdigen Herrn J. Brentii Declaratio von Osiandri Disputatio, darin er klar anzeigt, was er strefflich urteilt. Merkwürdigerweise berührt Melanchthon diese Schrift nicht. Für ihn blieb eben Brenz osiandrischer Parteigänger.

In der Folgezeit (16. April 1553) unterscheidet Brenz zwischen der Gerechtigkeit, die Gott selbs ist und der Gerechtigkeit, die do heisst der Gehorsam Christi. Das also diese Gerechtigkeit sei meritum; Gott aber, der do ist die ewig Gerechtigkeit, sey das praemium. Er erklärt sich bereit, in Frankfurt mit Melanchthon zusammenzukommen, lehnt es jedoch ab, sich in die Nürnberger Händel einzumischen. Melanchthons freundlichem Ruf vom 29. September 1555 kann er somit keine Folge leisten, dieser bedauert es lebhaft (4. Oktober), daß Brenz nicht erschienen ist. Der Stoff zu gegenseitiger Aussprache wäre so umfassend gewesen. Definitio apud Osiandrum tantum est *νομικη*, iustitia est, quae efficit,

ut iusta faciamus. Haec quomodo congruant ad dictum: iustificati fide pacem habemus, seu ad dictum: imputatur iustitia sine operibus. Sed omitto nunc disputationem, existimo autem congruere nostram diiudicationem cum tua declaratione, quam ego edidi.

Trotz dieser freundlichen Zustimmung kam es nicht zu einer eigentlichen Verständigung. Zwar bezeichnet Brenz den Streit als grammaticale bellum und Melanchthon als *εν παρεργῳ* erhoben. Allein eine gewisse Spannung blieb doch. Bossert hat mit Recht hervorgehoben, wie intim das Freundschaftsverhältnis mit Melanchthon stets gewesen ist, und erst der Abendmahlstreit hat zum Bruch geführt. Aber die Spannung wegen der osiandrischen Fragen hat er unseres Erachtens zu gering angeschlagen. Denn gerade auf dem Wormser Tag wird doch der Osiandrismus offiziell nicht berührt, eben mit Rücksicht auf Brenz.

Sicher hat Brenz die dogmatische Tragweite der osiandrischen Streitigkeiten nicht übersehen. Nach seiner Meinung blieb Osiander auf jener Linie, welche Luther in jener oben angeführten Erklärung gezogen hatte. Deshalb verstand er den eigentlichen Streitgut, die Trennung von redemtio und iustificatio, nicht nach seinen Konsequenzen zu würdigen. Aber sein persönliches Eingreifen ist von den besten Motiven getragen. Und er hat das Verdienst, jenen lutherischen Ausdruck einheitlicher religiöser Glaubenserfahrung für die Zukunft der Lehrentwicklung als wertvolles Ferment betont zu haben.

Rezensionen.

1.

Rietschel, D. G., Lehrbuch der Liturgik. 1. Band. Die Lehre vom Gemeindegottesdienst. (Sammlung von Lehrbüchern der Praktischen Theologie in gedrängter Darstellung. Herausgeg. von Prof. D. Hering. 2. Band.) Berlin, Reuther u. Reichard. 1900. 609 Seiten.

Das erste Wort über den ersten Teil dieses neuen liturgischen Lehrbuchs kann nur ein Wort des wärmsten Dankes gegen den Verfasser sein. Nach einem Buch, das so gründlich und solid, so übersichtlich und mit so gutem Urteil über den gegenwärtigen Stand der liturgischen Forschung auf geschichtlichem und prinzipiellem Gebiet orientiert, haben wohl alle Liturgiker mit einer gewissen Sehnsucht ausgeschaut. So viel Gutes auch Achelis in seiner „Prakt. Theologie“, zumal in der neuen Auflage, für die Liturgik bieten mag, die Darstellung der gesamten praktischen Theologie legt eine Beschränkung auf, die nicht immer zum Vorteil der Sache ist. So war entschieden eine „Liturgik“ ein Bedürfnis, und daß Rietschel dies Bedürfnis befriedigt, das wollen wir ihm herzlich danken. Der Hauptteil des vorliegenden Buches ist geschichtlichen Inhalts. Hier zeigt sich Rietschel überall bemüht, die neuesten, auch entlegenen Beiträge zur Sache heranzuziehen. Ohne selbständige Forschungsresultate vorzulegen, giebt er doch überall gründlichen Bescheid über den Stand der schwebenden Fragen und nimmt überall in selbständiger Weise auf Grund ernster Nachprüfung Stellung. Er unterläßt es auch nicht, wo Lücken unserer Kenntnis vorliegen, es ausdrücklich auszusprechen. So regt sein Buch zugleich zur Weiterforschung an. Und das ist sehr wichtig. Nichts ist für die Wissenschaft gefährlicher, als die Verdeckung von Lücken in unserer Erkenntnis. Wie leicht erliegen gerade „Lehr-

bücher" dieser Gefahr! Wie leicht schaffen sie eine wissenschaftliche Tradition, indem sie bestimmte Redewendungen und Schlagworte einbürgern, hinter denen bei näherem Zusehen nichts, oder ganz verkehrtes steckt. Offenbar ist Rietschel eifrig bemüht, dieser Gefahr überall zu entgehen. So ist, sehen wir auf den historischen Teil des Bandes, ein sehr wertvolles und unentbehrliches Nachschlagebuch entstanden, dessen Wert nicht wenig durch die sorgfältige Buchung der betr. Litteratur erhöht wird.

Im prinzipiellen, weit kleineren Teil des Buches erfreut das gesund-evangelische Urteil des Verfassers, das überall und sehr bestimmt heraustritt. Man fühlt, daß Rietschel Luther studiert hat, und zwar nicht mit den Augen des alten Konfessionalismus, sondern mit wirklich historischem Blick. An Luther hat er sich überall orientiert und von dieser sicheren Basis aus rückt er vielen Vorurteilen, die sich auf liturgischem Gebiet breit machen, tapfer zu Leibe. So tritt er energisch für die Anschauung Luthers ein, daß im Abendmahl dem Gläubigen nichts anderes dargereicht werde als in der Predigt, um auch mit diesem Argument neben anderen die Notwendigkeit zu erweisen, daß Predigt- und Abendmahlsgottesdienst von einander getrennt werden müssen (S. 498f.). So sagt er S. 513 sehr richtig und hoffentlich recht vielen unklaren Geistlichen zu gründlicher Belehrung: „Es ist unevangelisch, den aaronitischen Segen im Gottesdienst als einen Segen des Priesters aufzufassen, da wir keinen Priesterstand haben". So macht er entschieden Front gegen die moderne, ganz unevangelische Weise, kultische Fragen in einem gesetzlichen Geist zu behandeln: „Die starre gesetzliche Forderung eines Kirchenregiments, daß unter keiner Bedingung von den agendarischen Ordnungen abgewichen werden dürfe, wird stets nur die Unordnung und die Anarchie fördern. Eine Revision der Agende würde dann entweder unmöglich gemacht, oder wenn sie einträte, würde sie einen klaffenden Riß zwischen dem früheren und dem neuen Bestand bezeichnen" (S. 491). Von Luther her weiß Rietschel, daß das Credo im Gottesdienst ein Lob- und Dankopfer sein soll, und so wendet er sich gegen den modernen Unfug, der seine Parallele nur in den dogmatischen Streitigkeiten des sechsten Jahrhunderts hat, „das Credo im Gottesdienst zu einem Kriterium dogmatischer Rechtgläubigkeit der Gemeinde zu machen". Er nennt das „fremdes Feuer auf den Altar bringen" (S. 512). Ja er stellt den richtigen Grundsatz auf, daß dogmatische die Zeit bewegende Streitfragen nicht auf das Gebiet des gottesdienstlichen Lebens übertragen werden dürfen (S. 18), ein Grundsatz, der auch auf die Spendeformel Anwendung findet (S. 552). In Betreff der Konsekration räumt Rietschel mit voller Entschiedenheit mit allen katholisierenden Resten auf. „Die Auffassung Luthers (von 1523 an) von der die unio sacramentalis bewirkenden Kraft der über den Elementen gesprochenen Stiftungsworte, die trotz des echt lutherischen Grundsatzes ‚extra usum nullum sacra-

mentum' auch bei den lutherischen Dogmatikern und in der Form. Concord. sich nebenbei geltend macht, ist durchaus als unevangelisch und katholisierend zu verwerfen" (S. 543). Im Gegensatz zu der einseitig-archaistischen Anschauung und den subjektiven Liebhabereien, die sich auf liturgischem Gebiet breit machen, vertritt Rietschel den einzig gesunden evangelischen Grundsatz: Weiterentwicklung des historisch Gewordenen! (S. 493 f.) Kurz — überall erfreut den Leser ein freier, evangelischer Geist, der hoffentlich auch durch dieses Buch recht tief in die Herzen der Geistlichen eindringt und die gefährlichen katholisierenden Neigungen der Gegenwart lahm legt. Faßt man diese moderne Zeiterscheinung ins Auge, die A. Harnack einmal so scharf präzisiert hat, so gewinnt Rietschels Buch geradezu eine aktuelle Bedeutung. Zurück zum echten Luther! Das ist die Losung, unter der das ganze Werk steht. Und diese Losung ist gut. —

Diese meine Anerkennung für Rietschels Liturgik soll nicht aufgehoben oder eingeschränkt werden, wenn ich mich mit dem verehrten Herrn Verfasser über etliches auseinandersetze oder ihn an einigen Stellen zu ergänzen versuche.

Eine abweichende Auffassung auszusprechen, giebt mir sofort § 1 Anlaß, der über Begriff und Umfang der Liturgik handelt. Ich hoffe nicht blos um Worte oder um Nebensachen zu fechten, wenn ich auf diesen Punkt eingehe.

Nachdem Rietschel (S. 6) die übliche engere Definition der Liturgik als „Wissenschaft von denjenigen Elementen des christlichen Kultus, welche durch die kultische Gemeinschaft und für dieselbe fixiert sind", anerkannt und aufgenommen hat, konstatiert er, daß es thatsächlich nur ein durchaus formales Prinzip sei, das die Liturgik als selbständige Disziplin zusammenhalte. Anders liege die Sache für die katholische Theologie. Dort könne man den Zusammenschluß der verschiedenen kultischen Handlungen unter eine Disziplin wohl verstehen, da dort „alles eine von der Kirche autoritativ fixierte göttliche Sanktion an sich trägt". Anders dagegen auf evangelischem Boden. „Die liturgischen Formen sind hier freie Schöpfungen der Gemeinde, die allein bestimmt werden durch die Eigentümlichkeit der besonderen Kultusakte. Diese Kultusakte erwachsen aber auf den verschiedenartigsten Gebieten des kirchlichen Lebens." Der Gottesdienst in Wort und Abendmahl und die Taufe ständen als Stiftungen Christi den wesentlich andersartigen kirchlichen Handlungen wie Trauung, Konfirmation, Begräbnis als Schöpfungen der Gemeinde gegenüber. Gottesdienst und Taufe unterschieden sich wieder insofern, als jener die Gemeinde voraussetze, diese aber mit dem Katechumenat verbunden sei, ebenso wie die Konfirmation. Trauung, Begräbnis und Beichte dagegen sollen der Seelsorge angehören, während die Ordination aus der Auffassung vom geistlichen Amte (also auf dogmatischem Boden) erwachse. Je nach

den Gebieten, in denen diese Handlungen wurzeln, und je nach den Anschauungen, auf denen sie ruhen, richte sich ihre liturgische Ausgestaltung. Wir hörten schon, daß allein von der Eigentümlichkeit der besonderen Kultusakte ihre liturgischen Formen bestimmt sein sollten. Und abschließend sagt dann Rietschel: „Man sieht, daß der formale Gesichtspunkt, nach dem die Disziplin der Liturgik alle fixierten Elemente der kirchlichen Handlungen zusammenfaßt, eine große Anzahl materiell ganz verschiedenartiger, ganz verschiedenen Gebieten des kirchlichen Lebens angehöriger Handlungen mit einander verbindet" (S. 8). So gesteht auch Rietschel, daß er in seinen Vorlesungen über die gesamte praktische Theologie jene kultischen Einzelhandlungen teils der Lehre vom Amte (Ordination und Introduktion), teils der Katechetik (Taufe und Konfirmation), teils der Seelsorge (Beichte, Trauung, Begräbnis) zuweist. Die Beschreibung des betreffenden liturgisch-fixierten Aktes kröne dann die ganze Darstellung, denn er sei der Niederschlag der historischen Entwicklung, sowie die sachgemäße Darstellung der betreffenden Handlung. Also eigentlich gehöre zur Liturgik nur der Gemeindegottesdienst, während die anderen Kultushandlungen anderen Zweigen der praktischen Theologie zugehörten. Dennoch könne es eine Liturgik geben, so gut es eine Agende gebe.

In diesen Ausführungen scheint mir zunächst das irrig zu sein, was zuletzt hervorgehoben wird, daß nämlich die einzelnen Kultusakte eigentlich und in Wahrheit anderen Disziplinen der praktischen Theologie zugehörten. Man muß sich doch gegenwärtig halten, daß ein und dieselbe Sache (das ist im gesamten Gebiet der Theologie so) unter verschiedenen Gesichtspunkten zur Behandlung kommen kann, ja muß. Hat nicht auch der Dogmatiker, der Symboliker ein gutes Recht, ja die Pflicht, eingehend von der liturgischen Gestaltung z. B. der Taufe zu reden, und kann man nicht genau mit demselben Rechte sagen, die Taufe wurzele in der dogmatischen Anschauung und müsse in ihrer liturgischen Ausgestaltung dieser gerecht werden, wie Rietschel die Taufe für die Katechetik reklamiert? Oder wird nicht in der Ethik von der Trauung und zwar ihrer liturgischen Ausgestaltung zu handeln sein, so gut wie in der Seelsorge? Daß also jene Kultushandlungen gewissermaßen an andere Disziplinen der praktischen Theologie vergeben seien, kann man nicht behaupten. Sie kommen dort nur unter bestimmten Gesichtspunkten zur Sprache, so gut wie in anderen theologischen Disziplinen. — Unter welchem Gesichtspunkt behandelt nun die Liturgik diese Handlungen? Eben unter dem liturgischen, der genau so eigenartig und selbständig ist, wie der dogmatische oder seelsorgerliche oder ein anderer. Denn — und das hat Rietschel, so scheint mir, nicht scharf herausgestellt, — es hat eben die Gemeinde wie einen lehrmäßigen oder erkenntnismäßigen Trieb, der zu Dogmen und zur Dogmatik und

Ethik führt, und wie einen propagandistischen Trieb, der zu Unterricht, Seelsorge und Mission führt, einen liturgischen Trieb. Will die Gemeinde leben, so muß sie liturgische Formen aus sich herausschaffen; sie entwickelt ein Können, eine Kunst, die das Verlangen nach Anbetung Gottes, nach Weihung besonderer Lagen und wichtiger Momente befriedigt. Dieser liturgische Trieb muß als etwas Selbständiges, Eigenartiges, mit dem Wesen und Leben der Gemeinde Gegebenes anerkannt werden. Daß er das ist, geht doch schon daraus hervor, daß jede Zeit, jede Konfession ihren eigentümlichen liturgischen Charakter hat. Er ist so mächtig, daß er den verschiedenartigsten Handlungen einen ganz gleichmäßigen Charakter aufprägt. Z. B. tragen sämtliche liturgische Formen des Rationalismus, sei es bei der Taufe, sei es beim Gemeindegottesdienst, sei es bei der Konfirmation, oder sonst, eine ganz scharf gezeichnete Art. Hätte Rietschel recht, wenn er sagt, daß nur aus den Prinzipien der Seelsorge heraus sich die liturgischen Formen z. B. der Trauung begründen ließen und aus denen der Katechetik z. B. die der Taufe, so müßte es vorkommen, daß in derselben Zeit der liturgische Charakter der Trauung gänzlich verschieden sein könnte von dem der Taufe. Das ist aber nicht der Fall. Wir werden leicht erkennen, daß ein Trauformular der rationalistischen Zeit denselben Charakter trägt wie ein derselben Zeit entstammendes Taufformular. Das weist doch deutlich auf ein Gemeinsames hin. Und das ist eben der liturgische Trieb. Unter diesem gemeinsamen Gesichtspunkt kommen nun sämtliche Kultushandlungen in der Liturgik in Betracht. Die Liturgik wird also nicht durch ein lediglich formales Prinzip zusammengehalten, sondern durch eine selbständige und eigenartige Thätigkeit der Gemeinde. Wir stehen auf evangelischem Boden mit der Liturgik nicht schlechter da, als die katholischen Theologen auf dem ihren. Hier wie dort arbeitet, freilich ein verschieden gearteter, aber doch eben immer derselbe, der liturgische Trieb. Daß nach katholischer Anschauung die Kultusformen mit dem Nimbus des Göttlichen umgeben werden, ist ein Accidens, das keinesfalls das Wesen der Liturgik prinzipiell bestimmen kann. Wäre dies der Fall, so müßte in der That zwischen katholischer und evangelischer Liturgik ein Unterschied sein, wie meinetwegen zwischen Dogmatik und irgend einer anderen theologischen Disziplin. Nein, die Liturgik, — ob evangelisch oder katholisch, macht zunächst nichts aus —, ist richtig verstanden eine durchaus selbständige, in sich geschlossene Disziplin, die es mit einer ganz bestimmten, fest umgrenzten Lebensäußerung der Gemeinde zu thun hat. Daß diese aber an verschiedenartigen Handlungen zur Bethätigung kommt, zerstört die Einheitlichkeit keineswegs. Ob die eine Handlung von Christus eingesetzt ist, die andere nicht, spielt keine entscheidende Rolle bei ihrer liturgischen Ausgestaltung (vgl. auch Rietschel S. 50 f.), denn die Ge-

schichte zeigt doch, daß die Gemeinde in freier Weise auch Taufe und Abendmahl ausgestaltet hat. Übrigens läßt diesen Gesichtspunkt auch Rietschel gänzlich wirkungslos bleiben, da er nicht darnach scheidet, sondern die Taufe einfach neben Trauung, Begräbnis u. s. w. ordnet. Es bliebe nur noch der Unterschied zwischen Gemeindegottesdienst und den kasuellen Handlungen. Aber beide Kategorien sind eben nicht so verschieden, wie Rietschel meint. Vielmehr ist überall und immer der Drang nach Anbetung und Erbauung der Gemeinde das schöpferische Prinzip, sei es, daß es sich äußert ohne oder mit bestimmtem Anlaß. Dieser Drang nach Anbetung und Erbauung kann aber nicht wirkliche Befriedigung finden, wenn nicht gleichzeitig der liturgische Trieb in Wirksamkeit tritt: er schafft für die Anbetung und Erbauung die geeigneten Formen. Mit dieser schöpferischen und gestaltenden Thätigkeit der Gemeinde hat es die Liturgik zu thun.

Analysiert man diesen liturgischen Trieb, so zeigt sich, daß er bei aller Selbständigkeit und Eigenart nicht etwas rein Einheitliches ist. Vielmehr laufen hier verschiedene Impulse zu einer Einheit zusammen. Im wesentlichen ist es ein religiöser und ein ästhetischer Impuls, die hier zu einem kräftigen Trieb sich vereinigen. Aber auch kirchenpolitische, dogmatische, soziale (ein Beispiel für das letztere wird unten folgen) Gesichtspunkte wirken mit ein und geben dem liturgischen Trieb seine eigenartige Färbung, stärken oder schwächen ihn; bald ist er rein und gesund, bald drängen sich fremdartige Einflüsse hervor. Mit einem Wort: auch das liturgische Leben hat, wie jedes Leben, seine Geschichte. Die Aufgabe der Geschichte des Gottesdienstes muß es aber in erster Linie sein, die Wandlungen des liturgischen Triebes selbst zu verfolgen, um von da aus zu verstehen, wie es gerade zu diesen liturgischen Formen hat kommen können. Sie muß den eigentümlichen liturgischen Charakter jeder Periode zu erfassen versuchen und zeigen, wie er sich in allen liturgischen Ausgestaltungen hervordrängt.

In dem Gesagten liegt der Widerspruch begründet, den ich gegen Rietschels Stoffverteilung erheben muß. Er trennt nach seiner Anschauung scharf den Gemeindegottesdienst von den kasuellen kultischen Handlungen und führt diese Scheidung auch in der geschichtlichen Darstellung durch. Das halte ich aber für einen Fehler. Wenn ich z. B. die liturgischen Ausgestaltungen des 4. und 5. Jahrhunderts verstehen will, muß ich die Eigenart in Ansatz bringen, die damals der liturgische Trieb überhaupt hatte: das Gottesdienstliche gilt als Mysterium. Trennt man nun die Ausgestaltung z. B. der Taufe von der des Gottesdienstes, so muß man bei der Darstellung der ersteren nochmals wiederholen, was bei der Darstellung des Gemeindegottesdienstes in jener Zeit gesagt war. Und so bei jeder Periode. Der einheitliche Eindruck, den der Leser von dem liturgischen Leben jeder

Periode empfangen soll, wird illusorisch gemacht. Es ist ähnlich, als wollte man in einer Kunstgeschichte erst die Malerei von Anfang an bis zur Gegenwart und dann parallel die Plastik darstellen. Damit löst man äußerlich von einander, was durch das Leben innerlich zusammengehalten ist. Der Leser empfängt gerade den Eindruck nicht, auf den alles ankommt, daß ein gemeinsamer Geist in den verschiedenen Formen sich ausgelebt hat. Nach meiner Meinung muß eine Gesamtgeschichte des Gottesdienstes in strenger periodischer Gliederung die Entwicklung des Kultischen auf allen Gebieten des gottesdienstlichen Lebens zur Darstellung bringen, damit sich der liturgische Charakter jeder Periode scharf einprägt.

Geht man, wie ich es thue, von dem liturgischen Trieb der Gemeinde aus, so wird man auch dazu gedrängt, den gottesdienstlichen Raum und die gottesdienstliche Zeit nicht, wie das üblich ist und wie es auch Rietschel thut, als Voraussetzungen für den Gottesdienst zu behandeln. Vielmehr kommt z. B. der Kirchenbau nur insofern in der Liturgik in Betracht, als sich darin der liturgische Trieb niedergeschlagen hat. Auch die Geschichte des Kirchenbaues läßt sich von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus darstellen. Der Künstler verfolgt sie unter anderen als der Techniker. Der Liturgiker aber muß auch hier aufweisen, in wiefern sich der kultische Trieb in der Entwicklung zur Geltung gebracht hat. Ganz ähnlich ist es mit der gottesdienstlichen Zeit. So erscheint es mir ein veraltetes Schema zu sein, erst von Raum und Zeit und dann vom Gottesdienst selbst zu handeln. Rietschel fühlt das auch selbst, wenn er sich S. 20 Anmerkung 1 entschuldigt, daß er den geschichtlichen Abschnitten über den gottesdienstlichen Raum und die gottesdienstliche Zeit gleich die Desiderien der Gegenwart anreihe. Und S. 67 sagt er sehr richtig: „Die gottesdienstliche Zeit muß nach der Aufgabe des Gottesdienstes bestimmt werden“ und „der Raum muß in dem Dienst des Gottesdienstes stehen.“ Macht man mit diesen Grundsätzen ernst, so kommt man auf die von mir vertretene Disposition des Stoffes.

Im Vorhergehenden habe ich meine wesentlichste Differenz von Rietschels Anschauung zum Ausdruck gebracht. Was er über den Gemeindegottesdienst im 1. prinzipiellen, sowie im 3. kritischen und ordnenden Abschnitt ausführt, ist in allem Wesentlichen nach meiner Überzeugung vortrefflich.

Mit besonderem Interesse habe ich den 2. umfassendsten Abschnitt (S. 77—487), der die Geschichte des Gemeindegottesdienstes bietet, studiert. Eine außerordentlich reiche Fülle von Stoff ist hier auf verhältnismäßig engen Raum zusammengedrängt. Über kaum eine wichtige Frage wird der Suchende unorientiert bleiben. Alles Unwesentliche ist bei Seite gelassen, alles Wesentliche gehörig berücksichtigt. Was wir bisher über die Geschichte des Gottesdienstes erarbeitet haben, hat hier eine sehr sorgfältige und zuverlässige Buchung gefunden.

Gehen wir nun auf den historischen Teil ein wenig näher ein. Es sind einige Ergänzungen, die ich bieten möchte. Mögen sie dem Herrn Verfasser ein Zeichen für das lebhafte Interesse sein, das ich seiner Arbeit entgegenbringe, und zugleich ein Versuch, auf der von ihm gebotenen orientierenden Grundlage weiter zu bauen!

Wie unsäglich viel noch zur Aufhellung der Entwicklung des Gottesdienstes zu thun ist, weiß jeder Liturgiker und jeder Kirchenhistoriker. Vielleicht am dürftigsten, ja geradezu noch gar nicht, ist das Feld der Geschichte des Gottesdienstes der östlichen Kirche bearbeitet, ebenso wie wir evangelischen Theologen die Predigt des Ostens bis jetzt so gut wie ganz ignoriert haben, und so thun, als sei im Osten etwa mit Chrysostomus oder mit Ephräm dem Syrer die Predigt für immer verstummt. Und doch ist von aller Litteratur der byzantinischen Zeit kein Zweig so reich überliefert, als eben die Predigtlitteratur. Hier sind noch, sogar ohne besondere Mühe, reiche Früchte zu ernten. Und wer da meint, daß er mit diesen Forschungen nur einen steinigen Boden betrete, öde und langweilig, der wird enttäuscht sein. Die aufblühende byzantinische Wissenschaft läßt uns in eine sehr interessante Entwicklung hineinschauen. Es wird Zeit, daß wir evangelischen praktischen Theologen der byzantinischen Kirche mehr als bisher unser Augenmerk zuwenden. So sind wir denn auch ungebührlich lange mit Gleichgültigkeit an der Entwicklung des östlichen Gottesdienstes vorübergegangen, und doch ist es gar nicht etwa so mühsam, die Schätze zu heben. Vertieft man sich nur ein wenig in Krumbacher's „Geschichte der byzantinischen Litteratur", so fließt auch dem Liturgiker gar mancher leicht erreichbare Stoff zu. Wenn auch Rietschel weder dieses Werk zitiert, noch von ihm angeregt, neue Aufschlüsse über den Gottesdienst des Ostens bringt, so hat Niemand ein Recht unter uns, ihm daraus einen Vorwurf zu machen. Niemand vor ihm hat diese Quellen benutzt.

In diesem Zusammenhang möge es mir gestattet sein, den Fachgenossen wenigstens einen bescheidenen Beitrag zur Geschichte der östlichen Liturgie zu bieten.

Es ist bekannt, daß die östliche Kirche ihre Liturgie heute zu einem „Kultusdrama" umzudeuten pflegt. Wann ist aber diese dramatische Auffassung aufgekommen? Rietschel spricht sich an zwei Stellen darüber aus. S. 14 lesen wir: „In der morgenländischen Kirche ist schon von früh an die mystische allegorische Auslegung der gottesdienstlichen Bräuche besonders ausgebildet. Die griechisch-orthodoxe Kirche hat prinzipiell den gesamten Gottesdienst nach dieser Richtung zu einem Kultusdrama umgedeutet"; und in § 32 S. 292 heißt es: „Der Gottesdienst der griechisch-katholischen (orthodoxen) Kirche ist zu einer dramatisch-symbolischen Darstellung der gesamten Heilsgeschichte, von der Weltschöpfung bis zur Himmelfahrt Christi umgestaltet bzw. um-

gedeutet worden, so wenig die ursprüngliche Gestaltung des Gottesdienstes auch diese Deutung in Betracht gezogen hat". An diesen Sätzen ist vor allen Dingen unstreitig richtig, daß die altkirchliche östliche Liturgie schlechterdings nicht als Drama gemeint war, eine Erkenntnis, der Kattenbusch bereits Ausdruck gegeben hat, aber mit einer gewissen Vorsicht und Zurückhaltung (vgl. Konfessionskunde I, 489 f. und 496 Anm. 1). Aber wann ist jene Deutung aufgekommen? Auf diese Frage bleibt Rietschel ebenso die Antwort schuldig, wie Kattenbusch, der glaubt, daß man bei Sophronius v. J. einzusetzen habe, um Alter und Herkunft der dramatischen Theorie aufzudecken (S. 492 Anm. 1 der S. 491). Er hält Sophronius' Schrift über die Liturgie noch für echt.

Der älteste mystagogische Ausleger der Liturgie ist bekanntlich Dionysius Areopagita [1]). Wie er noch durchaus im wesentlichen die altkirchlichen liturgischen Formen zeigt, so ist seine Deutung der Liturgie auch vollkommen frei von dem Gesichtspunkt, als handle es sich hier um eine Wiederholung des Lebens und Sterbens und Auferstehens Christi. Nur der Gedanke ist ihm geläufig, daß das Auftreten des Priesters die Menschwerdung Christi bedeute — echt griechisch! Er sieht in den kultischen Bräuchen nur mehr dogmatische oder ethische Gedanken ausgesprochen, Abbilder innergöttlicher oder innermenschlicher Zustände. Auch der nächste Ausleger, der in Betracht kommt, Maximus Confessor [2]) († 662), bewegt sich noch durchaus in gleichen Bahnen, obwohl er den Areopagiten in seiner *Μυσταγωγία* (Migne, S. Gr. 91, 658 ff.) nicht berücksichtigt. Schreiten wir chronologisch weiter, so kommt jetzt die *„ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία"* in Betracht, freilich nur in der Textgestalt, die Milles (opp. Cyrilli Hieros. Oxon. 1703, p. 325—332) geboten hat [3]). Der Verfasser dieser Schrift ist unbekannt. Zwar werden

---

1) Warum setzt ihn Rietschel S. 14 ins 6. Jahrhundert? Es kann doch heute als ausgemacht gelten, daß die Schriften des Areopagiten in den letzten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts, und zwar in Syrien, entstanden sind. Vgl. der Kürze halber HRE[3] IV, 690, 30 f.

2) Daß die Mystagogie des Sophronius unecht und viel später anzusetzen ist, hat Krasnoseljcev, Odessaer Jahrb. 4, Byz. Abtl. 2 (1894) nach E. Kurtz (vgl. Byz. Zeitschr. IV, 1895, 617) überzeugend nachgewiesen. Ich selbst konnte das Odessaer Jahrb. nicht erlangen. (Krumbacher a. a. O.[2], 189 f.). — Die Schrift des Theodor Studita († 826): *ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας τῶν προηγιασμένων* (MSG 99, 1688—1689) muß hier außer Betracht bleiben, da sie keine Deutung, sondern nur eine Beschreibung des Verlaufs dieser Liturgie giebt.

3) Den Text von Milles hat Krasnoseljcev a. a. O. wieder abgedruckt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß selbst dieser Text schon Interpolationen enthält. Denn der cod. Bodleian., der Milles' Abdruck zu Grunde liegt, bietet eine Rezension, die noch einfacher und kürzer ist als der Text des cod. Magdalenae (Oxford) und den Fronto in dem Auctuarium Ducean. II, p. 133 ff. bietet. (Näheres siehe bei Milles a. a. O., S. 325, Anm. a und Praefatio sub V).

als Verfasser genannt **Basilius** d. Gr. [1]), **Cyrill** von Jerusalem [2]), **Germanos** von Konstantinopel, wobei noch unentschieden bleibt, ob man an Germanos I. († 733) oder Germanos II. († 1240) denken will [3]). Aber keiner der genannten kann mit Sicherheit als Verfasser angenommen werden. Unmöglich ist es nicht, daß Germanos II. eine Überarbeitung des alten Textes vorgenommen hat. Der ursprüngliche Verfasser war jedenfalls ein Mönch, wie sich aus den zwei letzten Kapiteln (c. 20 und 21) ergiebt. Er hat demnach auch bei seiner Deutung der Liturgie den Klostergottesdienst im Auge. Der oder die späteren Bearbeiter, denen es nicht auf klösterliche Verhältnisse ankam, ließen jene Kapitel weg. Eine genaue Untersuchung dieser interessanten und viel gelesenen, einflußreichen Schrift würde sehr lohnend sein. Jedenfalls würde sich dabei als Abfassungszeit des ältesten bisher bekannten Textes kaum ein früheres als das 10. Jahrhundert ergeben [4]).

Daß der Text, den Gallandius giebt (vet. patr. biblioth. t. XIII, p. 203 ff., wieder abgedruckt bei MSG 98, 384 ff.), sehr stark interpoliert ist, werden wir unten S. 484 sehen. Einen ganz abweichenden Text hat neuerdings Smirnoff nach cod. Coisl. 296 (saec. XII) in den: Arbeiten der Abtl. der klassischen byzant. und westeurop. Archäologie der kaiserl. russischen Archäolog. Gesellschaft, 1898 (?) Bd. III, S. 422 ff. (letzteres nach freundlicher Mitteilung von Prof. von Dobschütz, Jena) veröffentlicht.

1) So cod Magdal.; so nach **Simonius**, in not. ad Gabr. Severum, p. 287; cod. Vatic. 662, f. 238, vgl. cod. Vatic. 430, f. 151.

2) So cod. Bodl. bei Milles.

3) Germanos I. nimmt als möglichen Verfasser an **Simonius** a. a. O. und Bibl. select. II, 174 und **Gallandius**, Vet. patr. bibl. XIII (1774), p. VII D und dementsprechend **Migne** a. a. O.; Germanos II. dagegen gilt als Verf. im Auctuar. Ducean. a. a. O. — Krumbacher entscheidet sich für Germanos I. (a. a. O.[2] S. 67) als den gemeinten Verfasser.

4) **Krumbacher** a. a. O.[2], S. 67 meint, daß die Schrift nicht nach 992 verfaßt sein könne, da der Verf. die Ankunft des Antichristen auf dieses Jahr festsetze. Nun lautet aber im ältesten Text nach allen Handschriften die betr. Stelle folgendermaßen: „*Τὸ σφραγίσαι τὸν ἀρχιερέα τὸν λαὸν ὑποδείκνυσι διὰ τῆς τῶν δακτύλων διατυπώσεως, ὅτι ἐν τῷ ἑξακισχιλιοστῷ πενταχοσιοστῷ ἔτει ἡ τοῦ Χριστοῦ παρουσία γέγονε*“ (**Milles** S. 330). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Verf. hier an die Geburt, nicht an die Wiederkunft Christi denkt. Nun widerspricht aber diese Datierung gänzlich der sonst üblichen, die die Geburt Christi ins Jahr 5500 (oder wenige Jahre früher oder später) verlegte. Wie erklärt sich diese merkwürdige Abweichung von der üblichen Anschauung? Noch komplizierter wird die Sache, wenn man einen sicher viel jüngeren Text der *ἱστ. ἐκκλ.* (vgl. unten S. 484, Anm. 2) an dieser Stelle einsieht. Hier (MSG 98, 417 A) lesen wir nämlich: „*Τὸ κατασφραγίσαι τὸν λαὸν τὸν ἀρχιερέα, ὑποδεικνύει τὴν μέλλουσαν Χριστοῦ παρουσίαν, ἐν τῷ ἑξακισχιλιοστῷ πενταχοσιοστῷ ἔτει μέλλειν ἔσεσθαι, διὰ τῆς ψηφίδος τῶν δακτύλων ἐμφαινούσης ἑξακισχιλιοστὸν πενταχοσιοστόν.*“ Als Zeugen für diese Datierung der Wiederkunft Christi werden Hippolyt von Rom, Cyrill und Chrysostomus angeführt. Auf den ersten Eindruck möchte man annehmen, daß der letztere Text der ältere sei und vor dem Jahre 1000 liege.

Mit aller Sicherheit läßt sich aber dies behaupten, daß **wir es hier mit der ersten uns bekannten Schrift zu thun haben, die die Liturgie dramatisch deutet**, d. h. die in ihr eine dramatische Darstellung des Leidens, Sterbens, Begräbnisses und Auferstehens Christi sieht. Keineswegs trägt sie aber diese Deutung als etwas Neues vor, sondern an vielen Stellen bietet sie bereits mehrere Deutungen derselben Sache und desselben Aktes. Man sieht daraus, daß der Weg, in dieser Weise die Liturgie zu deuten, bereits allgemeiner betreten war. Übrigens ist die alte areopagitische Deutung deshalb nicht verdrängt.

Der erste Ausleger der Liturgie, der neue Bahnen einschlägt und zwar die Liturgie als **eine Darstellung des ganzen Lebens des Herrn** deutet, ist ein bisher wenig beachteter Theologe: **Theodor** (auch Nikolaus), **Bischof von Andida** in Kappadozien, der nach Krumbacher (a. a. O.[2] S. 157) ins 11. oder 12. Jahrhundert gehört [1]). Er schrieb: *Προθεωρία κεφαλαιώδης περὶ τῶν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων πονηθεῖσα ἐκ προτροπῆς καὶ ἀξιώσεως τοῦ θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου Φυτείας Βασιλείου* [2]). An dieser Schrift ist vor Allem von hohem Interesse die Einleitung. Sie beginnt sofort mit der Feststellung der Thatsache, daß zwar viele

---

Allein zwingende Gründe rücken diesen Text um ein oder einige Jahrhunderte weiter herab. Daß der Bearbeiter seinen vorliegenden Text hier ganz energisch korrigiert hat, indem er jede Deutung der *παρουσία* auf die Geburt Christi durch den Zusatz *μέλλουσα* und die Wendung *μέλλειν ἔσεσθαι* ausschloß, ist nicht zu bezweifeln. Dazu fühlte er sich getrieben durch die Autoritäten der genannten Kirchenlehrer. Der Gedanke aber, daß ja das Jahr 6500 bereits vorüber war, scheint ihm keine Skrupel gemacht zu haben. Jedenfalls datierte er stillschweigend das Geburtsjahr Christi früher, etwa auf 5000, um für die Zahl 6500 als Jahr der Wiederkunft Raum zu bekommen. Daß im 12. Jahrhundert dieser Ansatz der Geburt Christi nichts Unbekanntes war, siehe bei **Gelzer**, Sextus Jul. Africanus II, 2 (1898), S. 457. — Wie aber erklärt sich die abweichende Datierung der Geburt Christi aufs Jahr 6500 bei dem Verfasser selbst? Ihm stand die Zahl 6500 fest *διὰ τῆς τῶν δακτύλων διατυπώσεως*. Warum setzt er dafür nun nicht das Weltende ein? Offenbar weil er, der üblichen Rechnung folgend, bereits jenseits des Jahres 6500 lebte. Die Welt bestand noch. So mußte er sich mit der unvermeidlichen Zahl 6500 nicht anders abzufinden, als daß er sie als Geburtsjahr Christi annahm, damit freilich alle Chronologie auf den Kopf stellend. Ist dies richtig, so gehört der älteste Text der Schrift *ἱστ. ἐκκλ.* nicht mehr ins 10., sondern wahrscheinlich ins 11. Jahrhundert. Auch andere Momente würden, glaube ich, zu demselben Resultat führen.

1) Auch Gaß in seiner: Mystik des Nikol. Cabasilas vom Leben in Christo (Greifswald 1849) nennt ihn S. 157 nicht, wo er die Hauptvertreter der mystagog. Deutung der Liturgie aufzählt.

2) Bei A. **Mai**, Nova patr. bibliotheca VI, 2, p. 547—584, und darnach bei MSG 140, 417—468; vgl. **Krumbacher** a. a. O.[2], S. 157. — Wann der erwähnte Bischof Basilius von Phyteia gelebt hat, ist nicht bekannt.

(also nicht alle!) Priester wüßten, daß die Handlungen in der Liturgie ein Typus des Leidens, Begräbnisses und der Auferstehung des Erlösers seien; daß diese aber ebenso das Leben von seiner Menschwerdung an bis zu seinem Leiden abbildeten, das wisse man nicht. Niemand begnüge sich aber bei der Lebensbeschreibung eines Helden mit der Darstellung seines Endes, sondern verfolge das Leben von seiner Geburt an. So wenig ein Leib vollständig sei ohne Glieder, so wenig vollständig wäre die heilige Liturgie, wenn sie nur das Ende des Herrn und nicht sein Leben von Anfang an zur Darstellung brächte. Theodor will nun, auf Drängen, ja auf Befehl des Bischofs Basilius von Phyteia, seine Auffassung von der heiligen Liturgie, die ohne Zweifel die richtige sei und in nichts mit den Lehren der heiligen Kirche in Widerspruch stände, vortragen. Der Verfasser ist sich also vollkommen bewußt, einen neuen Schritt auf der bisherigen Bahn der Liturgieerklärung vorwärts zu thun: er führt die dramatische Auffassung der Liturgie für das ganze Leben Jesu durch. Und damit hat er Anklang gefunden. Zunächst steht fest, daß der Verfasser der Schrift: „*Λόγος περιέχων τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἅπασαν ἱστορίαν καὶ λεπτομερῆ ἀφήγησιν πάντων τῶν ἐν τῇ θείᾳ ἱερουργίᾳ τελούντων*“, die unter dem Namen des Sophronios geht [1]), nicht nur die neue Deutung des Theodor vollkommen annimmt, sondern sogar dessen Schrift sehr stark benutzt, wie Krasnoseljcev (a. a. O., siehe oben S. 481 Anmerkung 2) nachgewiesen hat und wovon man sich selbst sofort durch eine kurze Textvergleichung überzeugen kann. Sodann aber hat auch ein späterer Bearbeiter der oben genannten *ἱστορία ἐκκλησιαστική* die *προθεωρία* des Theodor ganz außerordentlich reichlich ausgeschrieben [2]). Beweis genug, daß Theodor wirklich mit

---

1) Bei A. Mai, Spicilegium Romanum IV (1840), S. 31—48.

2) Daß nicht umgekehrt Theodor die *ἱστορία ἐκκλ.* in späterer Bearbeitung (Pseudo-Germanos im Folgenden) benutzt hat, wie man annehmen könnte, geht aus Folgendem hervor. 1. Bei Pseudo-Germanos (MSG 98, 400, A) und bei Theodor Kap. 10 findet sich folgende Stelle: „*Τούτου γὰρ ἕνεκεν ἐν προοιμίοις προέφημεν, ὅτι τὸ ἓν τῶν νῦν τυπουμένων ἐπὶ δυσὶ καὶ τρισὶ τῶν τότε τελεῖται καὶ ἀναφέρεται*“, aber bei ersterem sieht man sich vergebens nach einem Proömium mit einer diesbezüglichen Bemerkung um, während Theodor in der That Kap. 1 über die Möglichkeit mehrfacher Deutung redet. 2. Daß Pseudo-Germanos überhaupt ein Kompilator ist, geht daraus hervor, daß er sehr häufig einfach mit der Citationsformel: *ἄλλως* oder *καὶ ἄλλως* eine andere als die eben vorgetragene Deutung einführt (z. B. MGS 98, 384 B; 385 B; 412 C u. ö.). So steht dieses *ἄλλως* auch dann und wann unmittelbar vor einer dem Theodor entnommenen Stelle z. B. 409 C; ja 408 A führt er mit dem Sätzchen: *Ἄλλως περὶ τῆς εἰσόδου* eine Ausführung Theodors über die *εἴσοδος* ein. 3. S. 436 A findet sich bei Pseudo-Germanos der Satz: „*ἐπεὶ δ' ἅπαξ ὑπείξαμεν τῇ ἐντολῇ τοῦ κελεύσματος* [*κελεύσαντος*], *φέρε καὶ περὶ τούτων εἴπωμεν, ὅσα δοίη Θεός*“. Was denn für ein „Befehl“ vorliege, kann man aus Pseudo-Germanos nicht entnehmen. Der Satz bleibt

seiner Deutung in der Liturgie Epoche gemacht hat. So hat denn auch **Nikolaus Casabilas** in seiner *ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας* (MSG 150, 367 ff.) den von Theodor betretenen und gewiesenen Weg innegehalten.

Das also dürfte feststehen, daß die dramatische Deutung der Liturgie verhältnismäßig jungen Datums ist. Sie wird kaum vor dem 9. oder 10. Jahrhundert eingesetzt haben [1]). Es ist auch nicht anzunehmen, daß, war erst die Liturgie auf Tod, Begräbnis und Auferstehung Christi gedeutet, die Ausdeutung auf Christi ganzes Leben lange auf sich habe warten lassen. Auch aus diesem Gesichtspunkt ergiebt sich, daß die Schrift *ἱστορία ἐκκλ.* und die Schrift Theodors von Andida nicht allzuweit auseinanderliegen werden.

Daß diese historisierende Deutung einen Einfluß auf die Ausgestaltung der Liturgie gehabt hat, ist nicht zweifelhaft. Das im Einzelnen festzustellen, bleibt Aufgabe näherer Forschung (Kattenbusch, Konfessionskunde I, S. 496, Anmerkung) [1]). Jedenfalls bieten die eben besprochenen Werke ein reiches, bisher gar nicht beachtetes Material, um die allmähliche Entwicklung der griechischen Liturgie im Einzelnen zu rekonstruieren. Nachdrücklich sei daher auf diese Litteratur hier hingewiesen.

Bei dieser Entwicklung, die wesentlich in Konstantinopel vor sich gegangen ist, ist auch der Einfluß, den das Abendland gehabt hat, in Anschlag zu bringen. Es ist mir sogar nicht unwahrscheinlich, daß die „historische" Betrachtungsweise der Liturgie ihren Ursprung im Abendland hat. Schon in dem ersten Brief des **Germanus** von Paris

---

sinnlos. Bei Theodor aber, wo er ebenfalls steht (Kap. 23), hat er vollen Sinn, denn Theodor sagt schon im Titel und in der Einleitung, daß ihn Bischof Basilius zum Schreiben gezwungen habe. 4. Bei Pseudo-Germanos ist S. 397 B u. C von der bei der Liturgie gebrauchten *λόγχη* (Lanze) die Rede als von einem ganz bekannten heiligen Gerät. Unmittelbar darnach aber findet sich der Satz: „. . . *τὸ κυριακὸν σῶμα . . . . . διατέμνεται σιδήρῳ τινὶ ὅνπερ καὶ λόγχην λέγουσιν*" — ein Satz, der ebenfalls bei Theodor Kap. 9 sich findet. Kann darnach wohl Theodor nach Pseudo-Germanos geschrieben und diesen excerpiert haben? **Nach allem darf als sicher gelten, daß der Bearbeiter der *ἱστορία ἐκκλ.* (Pseudo-Germanos), der die bei Gallandi-Migne gedruckte Textgestalt geschaffen hat, Theodors Schrift benutzt hat und nicht Theodor jene bearbeitete Schrift.** Dagegen streitet nicht, daß Theodor bereits die *ἱστ. ἐκκλ.* gekannt hat. In der Einleitung Kap. 5 (Patr. nov. bibl. VI, 551) spricht Theodor von einer dem Basilius d. Gr. zugeschriebenen Schrift, die besonders die Bedeutung der Priestergewänder erörtert. Das trifft aber ganz auf die *ἱστ. ἐκκλ.* zu. Er kennt diese Schrift ohne Zweifel in einer früheren, vielleicht der ursprünglichen Gestalt.

1) Wie sich neben die ältere Deutungsweise die historisierende bescheiden eindrängt, kann man aus einem liturg. Traktat zum Edessaer Christusbild ersehen, den v. Dobschütz mitteilt und der in die Jahre 944—959 gehört (v. **Dobschütz**, Christusbilder II (Beilagen), S. 113**, 7 ff.).

(† 576)[1]) finden sich derartige Andeutungen. So heißt es z. B. vom Eintritt des Priesters: „procedit sacerdos in specie Christi de sacrario tamquam de caelo in arca Domini, quae est ecclesia" (p. 89); (vielleicht eine Einwirkung des Areopagiten). Oder der vor der Evangelienverlesung von drei Knaben gesungene Hymnus wird gedeutet auf den Bethlehemitischen Kindermord oder auf die Hosianna rufenden Kinder im Tempel: „responsorium, quod a parvulis canetur, instar innocentum, qui pressi in Evangelium consortis Christi nativitatem leguntur, vel eorum parvulorum, qui properante ad passionem Domini clamabant in templum: „Osanna Fili David, psalmista canente: ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem" (p. 91). Diese Beispiele zeigen, daß im Abendland schon zur Zeit des Germanus von Paris die historisierende Tendenz lebendig war, während im Osten erst noch die Betrachtungsweise des Areopagiten das Feld behauptete. Aber Germanus ist vielleicht nicht der einzige Zeuge für das frühe Einsetzen jener abendländischen Tendenz. Ich glaube, einen Hinweis darauf auch in der altgallischen und mozarabischen Messe selbst zu finden. Das 2. Konzil von Tours 567 bestimmte nämlich in can. 3: „ut corpus Domini in altari non imaginario ordine, sed sub crucis titulo componatur" (Bruns II, 226; Rietschel, S. 315). Man pflegte also beim Brotbrechen die Hostienteilchen so zu legen, daß sie einen „Leib", eine Gestalt des Herrn gaben. Das muß zu Unzuträglichkeiten geführt, Anstoß gegeben oder dem religiösen Empfinden widersprochen haben; der eigentliche Grund, weshalb jene Synode diese Anordnung verwarf, wird sich schwer feststellen lassen. Jedenfalls wurde in Gallien seit jener Zeit die Hostie in der Form des Kreuzes gelegt. Das findet sich nun heute noch in der mozarabischen Liturgie, und zwar wird die Hostie in 9 Teile (3 × 3) geteilt. Jedes Teilchen aber bedeutet einen Akt aus dem Leben Jesu, und zwar bedeuten die fünf Teilchen, welche den senkrechten Hauptbalken des Kreuzes bilden, von oben her folgende Akte: Corporatio, nativitas, circumcisio, apparitio (öffentliches Auftreten), passio; sodann entsteht der Querbalken dadurch, daß links vom Teil nativitas ein Teilchen angelegt wird, das mors, und rechts ein solches, das resurrectio bedeutet. Außerdem wurden rechts von der ganzen Kreuzesfigur zwei Teilchen besonders gelegt, die gloria und regnum Christi bedeuten sollen. Ist nun diese Sitte aus Spanien nach Gallien gekommen und ist diese Deutung gleich alt mit der Sitte, die Hostienteile in Kreuzform zu ordnen, so hätten wir ein altes Zeugnis für die „historische" Auffassung der Liturgie im Abendland, viel älter, als die betreffenden Zeugnisse des Ostens. Eins

1) MSL 72, 89 ff. Die Echtheit beider Briefe läßt sich mit stichhaltigen Gründen nicht anzweifeln, vgl. Hauck in HRE[3] 6, 607, 8 ff. und Rietschel S. 15.

aber scheint mir gewiß, daß nämlich die Sitte, überhaupt die Hostienteile in bestimmter Weise auszulegen und ihnen eine symbolische Bedeutung zu geben, nicht im Osten, sondern im Westen ihre Heimat hat. Jedenfalls wird eine Untersuchung über die Entwicklung der morgenländischen, bzw. der byzantinischen Liturgie den Einfluß des Abendlandes nicht aus dem Auge lassen dürfen. —

Das über das Aufkommen der sogenannten dramatischen Deutung der byzantinischen Liturgie. Und doch ist das nur eine, wenn man so will, sogar untergeordnete Frage, die ihrer Lösung harrt. Schritt für Schritt fühlt sich der Liturgiker von ungelösten Problemen bedrängt. Um nur noch eine Frage herauszugreifen, die einer dringenden Antwort wartet, so erinnere ich an das Verhältnis der verschiedenen vorbyzantinischen Liturgien des Ostens zu einander. Gewiß wird Niemand Rietschel einen Vorwurf machen, daß er sich darauf nicht eingelassen hat. Er hat Recht, wenn er sagt: „Ein Lehrbuch kann nicht alle Liturgien einer genauen Einzeluntersuchung und gegenseitigen Vergleichung unterwerfen“ (S. 277). Aber er wird zugeben, daß dieses Problem nicht gleichgültig ist für die „geschichtliche Entwickelung“, die ihn im Lehrbuch zunächst interessiert. Es unterliegt mir aber keinem Zweifel, daß eine sorgfältige Vergleichung der liturgischen Formeln und des liturgischen Aufbaues sehr erfreuliche, wertvolle und auch ziemlich sichere Resultate wird zu Tage fördern können. Ich lege zunächst allen Nachdruck auf die liturgische Formel. Was wäre es wert, wenn wir eine Art liturgisches Formel-Lexikon besäßen! Wie würden da die Verwandtschaftsverhältnisse der einzelnen Liturgien oft mit Händen zu greifen sein. Arbeiten, wie die von Robinson: Liturgical echoes in Polycarp's prayer (im Expositor, Vol. IX (1899) S. 63—72) sind uns nötig. Formeln sind auf der einen Seite etwas Flüssiges, Zerbrechliches, Bewegliches, aber mitunter sind sie zäh und felsenhart, namentlich dann, wenn ihnen eine besondere Heiligkeit inne zu wohnen scheint, oder wenn sie an solchen Stellen in der Liturgie stehen, wo ihre Veränderung leicht Verwirrung anrichten könnte. Überall, wo auf die Gemeinde besonders Rücksicht zu nehmen ist, wird die Formel hart und fest werden. So sind z. B. die Spendeformeln außerordentlich charakteristisch für die einzelnen Schichten und Entwickelungsstufen der Liturgien.

Ehe ich die morgenländische Liturgie verlasse, möchte ich hier nur noch auf einige von Rietschel nicht angeführte und doch vielleicht der Beachtung werte neuere Veröffentlichungen aufmerksam machen. Ein sehr wertvolles Liturgiebuch der Auferstehungskirche von Jerusalem gab Papadopulos-Kerameus nach einer 1122 geschriebenen Handschrift heraus in seinen: *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. Τόμος Β΄*. (Petersburg 1894), S. 1—254 (vgl. Byzant. Zeitschr. 1895, S. 180 f.). — Dmitrijevskij veröffentlichte: „Der Gottes-

dienst der Kar- und Osterwochen im heiligen Jerusalem nach einem Ritual des 9.—10. Jahrhunderts" im „Orthodoxen Gesellschafter" 1889—1891 und 1894; Separatabdruck Kasan 1894; (vgl. Byzant. Zeitschr. 1893, S. 350, 1895, S. 199 und 1896, S. 366). — Krasnoseljcev gab heraus: Typikon der Sophienkirche in Konstantinopel (Anfang des 9. Jahrhunderts) in: Jahrb. der histor.-philolog. Gesellschaft der Universität Odessa II, 1, Odessa 1892, S. 156—254 (vgl. Byzant. Zeitschr. 1893, S. 139). —

Als eine Lücke empfinde ich es, daß Rietschel die missa praesanctificatorum (λειτουργία προηγιασμένων) mit keinem Worte erwähnt. Im Westen wird sie freilich jährlich nur einmal, am Karfreitag, gefeiert, dagegen spielt sie bei den Griechen eine große Rolle, wie schon daraus hervorgeht, daß viele Handschriften den Liturgien des Chrysostomus und des Basilius diese Liturgie hinzufügen. Ihrer mußte also ohne Zweifel gedacht werden. Daß wir dringend eine Untersuchung über Herkunft, Alter und Entwickelung dieser eigentümlichen Liturgie brauchen, sei besonders hervorgehoben. —

Wenden wir uns nun einem ganz anderen Punkte zu!

Nicht unwichtig dürfte es sein, Melanchthons Anschauung vom Gottesdienst richtig zu bestimmen. Daß auch auf dem Gebiet des Gottesdienstes gerade Melanchthon ein gutes Stück der lutherischen Geschichte gemacht hat, scheint mir außer Zweifel. Genau abgewogen und nachgewiesen ist dieser Einfluß noch keineswegs, aber die liturgische Forschung wird auch an diesem Problem nicht vorübergehen können. Grundlegend ist natürlich die Frage: Wie hat Melanchthon selbst den Gottesdienst beurteilt? Rietschel sagt uns S. 37: „Auch Melanchthon [wie Luther] betont oft in sehr bestimmten Worten den pädagogischen Zweck des Gemeindegottesdienstes. Er sieht in ihm, wie in allen geordneten Zeremonien, eine rein gesetzliche, von den kirchlichen Oberen geordnete Einrichtung [1]). Wie die Schule zum Unterricht der Jugend, so sind die Gottesdienste geordnet, ‚um das gemeine unverständige Volk' zum Anhören dessen zu bringen, was zur Seligkeit gehört. Wir ‚sollen des gemeinen Volkes Schwachheit nachgeben und solche Ceremonien dulden, dieweil ihrer das Volk dermaßen gewohnt ist'. Die Vollkommenen sind frei davon, weil sie der Erziehung nicht mehr bedürfen. Aber um Vorbilder für andere zu sein, sind auch sie zum Besuch des Gottesdienstes verpflichtet."

Ich würde mich so über Melanchthons Auffassung des Gottesdienstes nicht aussprechen. Ich kann mich nämlich nicht davon überzeugen, daß nach Melanchthon der Gemeindegottesdienst wirklich nichts anderes war als eine rein menschliche, äußere, gesetzliche Einrichtung um der

1) Von mir gesperrt.

Schwachen willen. An mehr als einer Stelle hat es der Reformator unmißverständlich ausgesprochen, daß Gott es ist, auf dessen Willen und Einrichtung der öffentliche Gemeindegottesdienst beruht. So lesen wir in den annotationes et conciones in Evang. Matthaei zu cap. XVIII: „Diligenter docendi sunt homines, quod velit Deus esse publicas congregationes, et quare hoc velit, et quod propter has servet regimina, civitates et imperia". Daß Gott öffentlichen Gottesdienst will, das beweist sich erstens durchs dritte Gebot: „Deus sic ordinaverat Sabbatum, ut publica congregatio fieret" [1]), und zweitens durch die Einsetzung des Abendmahls und drittens durch Psalmen wie 22, 2, 68, 109, 149, 102 (in dieser Ordnung von Melanchthon aufgeführt). Dann heißt es weiter: „Ex hac commonefactione discatis, voluntatem Dei esse, ut conveniatis in publico templo ad audiendam vocem Evangelii, et ad communem invocationem" etc. „Qui non volunt adiuvare conservationem talium congregationum, peccant contra praeceptum: Sabbata sanctifices" (C. R. XIV, 916 sq.). In der dritten Ausgabe der loci lesen wir: „Vult Deus sonare suum Evangelium in publico coetu et honestis congressibus, sicut scriptum est (Ps. 149, 1): Laus eius in ecclesia sanctorum. Ibi nomen suum invocari et celebrari vult in quadam frequentia et addit promissionem congregationi (Matth. 18, 20): Ubi duo" etc.... „Vult etiam illos ipsos congressus publicos testes esse tuae confessionis, vult et conspici seiunctionem verae ecclesiae retinentis evangelium ab aliarum sectarum conventiculis." — „Agas igitur gratias Deo aeterno, patri Domini nostri Jesu Christi, quod te vocaverit ad evangelii agnitionem et ad hos coetus et congressus." (C. R. XXI, 1049). — In der Postille sagt Melanchthon: „Quare instituit Deus congressus publicos? Quia vult eminere et conspici ecclesiam omnibus temporibus".... „Tales nervos congregationis vult Deus esse, ut in communi conventu invocemus eum, et simul doceamur, et palam testemur, quod simus membra ecclesiae. Ipsam vero Ecclesiam vult per tales conventus et congregationes publicas conspici et exaudiri in toto genere humano" (C. R. XXIV, 238). An anderer Stelle lesen wir: „Cur ergo vult Deus conservari congressus illos? Respondeo. Deus vult aliquod certum tempus tribui officio docendi et discendi. Haec ratio legis est scripta in ipso praecepto decalogi, cum dicitur: Sanctifices Sabbatum".... „Deus vult nos convenire, audire verbum, coniungere vota, concorditer orare, ut servetur ecclesia, nec extinguatur lux evangelii"

---

1) Diese Stelle ist übrigens sehr interessant für die Geschichte des Sonntags auf evangelischem Boden. Unter den von Rietschel S. 162 aufgeführten diesbezüglichen Äußerungen Mel. fehlt sie. Vgl. auch das Folgende und C. R. XXIV, 261.

(C. R. XXIV, p. 261). Diese Stellen mögen genügen, um zu beweisen, daß nach Melanchthon der öffentliche Gottesdienst nicht einfach menschliche, sondern göttliche Einrichtung und Ordnung ist.

Nun hat allerdings der Gottesdienst eine Seite, worin er als menschliche Ordnung, als Einrichtung der kirchlichen Oberen angesehen werden kann, nämlich sofern sich dabei bestimmte Ceremonien (abgesehen von den Sakramenten), Ordnungen notwendig machen. Alle Ceremonien sind — mit Ausnahme der Sakramente — nach Melanchthon von der kirchlichen Obrigkeit geordnet: „Potestas ecclesiastica instituit ritus tum de rebus adiaphoris tum de aliis" (C. R. XXI, 1047). Das ist der allgemeine Grundsatz. Ceremonien sind nötig und nützlich zur guten Ordnung. So in der Schule. Da werden Stunden angesetzt und eine Stoffverteilung wird vorgenommen und besondere Klassen werden gebildet. Auch der Familienvater schreibt seinen Kindern eine Ordnung vor: „primum mane preces recitant, deinde sumpto ientaculo discunt literas, postea faciunt operas aliquas domesticas", so, fährt nun Melanchthon fort, „in publicis congressibus ecclesiae ordinem aliquem natura hominum requirit (C. R. XXI, 1016; cf. p. 1026). Natürlich, daß diese Ceremonien nicht wider das Evangelium sein dürfen. Man kann also sagen: Daß Gottesdienst stattfindet, ist Gottes Ordnung, wie er stattfindet, ist der Menschen Ordnung.

Die angeführten Stellen beweisen aber auch hinreichend, daß Melanchthon den Zweck des Gottesdienstes durchaus nicht nur in der „Pädagogie" des gemeinen Volkes sieht [1]), sondern nach seiner Meinung kommen wir zusammen, um Gott zu loben und uns als Glieder der Kirche öffentlich zu bekennen; wir helfen durch unsere Teilnahme am Gottesdienst das Ansehen des Amtes stärken, die Kirche erhalten, das Evangelium ausbreiten, die nötige Ordnung aufrecht erhalten, die Zersplitterung verhindern.

Also keineswegs ist der Gottesdienst nur für das „gemeine unverständige Volk" da und die Vollkommenen sind davon keineswegs entbunden. Melanchthon stellt gegen die allgemeine Pflicht des Kirchenbesuchs folgendes Argument auf: „Dem Gerechten ist das Gesetz nicht aufgelegt. Du bist gerecht. Also ist es nicht nötig, daß du ins Gotteshaus zur Predigt gehst". Er widerlegt dieses Argument folgendermaßen: Jenes Schriftwort bedeute, daß der wirklich Gerechte das Gesetz aus freien Stücken erfüllt. Sofern wir nicht gerecht sind, bedürfen wir noch des Gesetzes. Den Gerechten drückt das Gesetz nicht. Die christliche Freiheit nun befreit uns zwar von den Mosaischen Ceremonien, nicht aber von den moralischen Geboten: „Est autem observatio dierum festorum, quod ad genus attinet, et conservatio congressuum publicorum ali-

1) So auch Herrlinger, Melanchthons Theologie, S. 264.

quid morale". Also ist auch der Gerechte zum Gottesdienstbesuch verpflichtet (C. R. XXIV, 261 sq.). Noch ein anderes Argument zieht Melanchthon in Rücksicht. Man kann sagen: „Die Heiligen (sancti) bedürfen der ‚Pädagogie' nicht mehr. Maria und Joseph waren heilig. Also brauchten sie nicht zu den Festen und anderen ähnlichen Ceremonien zu gehen". Darauf antwortet Melanchthon: „Sancti sunt liberi a ceremoniis seu paedagogiae illi non sunt necessario subiecti, scilicet, quod ad ipsos attinet, non quod ad exemplum, quo excitandi sunt alii.... Lex de festis est ordinata, ut sit paedagogia totius populi. Semper autem in coetu populi multi sunt qui non sunt renati, quos oportet per illam paedagogiam adduci ad cognitionem doctrinae, et ad conversionem. Deinde etiam illi, qui sunt renati, indigent confirmatione. Et debent etiam renati obedientiam hanc Deo, ut non modo propter exemplum, sed etiam propter Deum et ad exercitia fidei in se ipsis augenda et confirmanda, ament congressus publicos" (ebenda p. 262 sq.).

Angesichts dieser Äußerungen wird man nicht sagen können, Melanchthon habe gemeint, die „Vollkommenen seien frei vom Gottesdienst, weil sie der Erziehung nicht mehr bedürfen. Aber um Vorbilder für andere zu sein, seien auch sie zum Besuch des Gottesdienstes verpflichtet."

Nun hat allerdings Rietschel noch auf zwei Briefstellen bei Melanchthon verwiesen, die wir bisher nicht in Betracht gezogen haben. Die erste ist einem Schreiben Melanchthons an den Rat zu Nürnberg vom 1. Januar 1525, „einem Bedenken über die Ceremonien", entnommen und lautet: „Dieweil nun die Ceremonien allein darum sind erfunden, daß das gemeine unverständige Volk gewohne in die Kirchen zu gehen und das Evangelion und was zu der Seligkeit gehört, zu hören und zu Herzen zu fassen, denn das Gesetz ist ein Zuchtmeister, wie Paulus sagt: so sollen wir des gemeinen Volks Schwachheit nachgeben, und solche Ceremonien gedulden, dieweil ihrer das Volk dermaßen gewohnt ist" (C. R. I, 718 sq.). Hier handelt es sich offenbar gar nicht um die Frage: soll Gottesdienst sein oder nicht? oder um die Frage: beruht die Einrichtung des Gottesdienstes auf Gottes- oder Menschenordnung? sondern es handelt sich um die bestehenden Ceremonien im Gottesdienst. Diese, meint Melanchthon, sind ja nur eingerichtet worden, NB.! in der katholischen Zeit, um dem Volk die Kirche lieb zu machen. Nun sehen wir, wie sehr das Volk an diesen Ceremonien hängt, also wollen wir der Schwachheit des Volkes Rechnung tragen. Die Stelle will ganz aus den damaligen praktischen Verhältnissen heraus und nicht als eine prinzipielle Erörterung über die Ceremonien verstanden sein. Sie steht also mit dem, was wir oben als die prinzipielle Auffassung Melanchthons gefunden haben, nicht im Widerspruch.

Die zweite Stelle, die Rietschel anführt, stammt aus dem Jahre 1541 und lautet wörtlich: „Et quia ceremoniae invitare homines et adsuefacere debent, tum vero etiam signa sunt, ad admonendos et docendos rudes utilia, curandum est per eos qui praesunt, ut ceremoniae utiles et quae aliquid gravitatis habent, retineantur, et absurdae ac indignae gravitate ecclesiae aboleantur“ (C. R. IV, 543). Es liegt auf der Hand, daß diese Stelle ebenfalls nichts enthält, was gegen die oben dargelegte Anschauung Melanchthons spräche [1].

Bestehen diese Ausführungen zu Recht, so folgt daraus, daß Melanchthon einen Gesichtspunkt in Bezug auf den Gottesdienst geltend gemacht hat, der in Luthers Anschauung vom Gottesdienst sich so nicht findet. Luther hält zwar, das ist selbstverständlich, an der Einsetzung des Abendmahls, also an der göttlichen Verordnung dieses Brauches fest, aber er dehnt diesen Gesichtspunkt nicht, wie Melanchthon, auf den gesamten Gottesdienst aus. Ohne Zweifel ist diese Differenz zwischen Melanchthon und Luther nicht nebensächlicher Art. Melanchthons gesetzliche Auffassung hat die Anschauung kommender Geschlechter bestimmt. So erst werden uns die obrigkeitlichen Erlasse zum Kirchenbesuch und die daran angeknüpften obrigkeitlichen Strafandrohungen des 16. und 17. Jahrhunderts verständlich. So wird uns auch erst verständlich, wie, im Gegensatz zu Luthers scharf ausgeprägter Anschauung (Rietschel S. 160 f.), eine gesetzliche Auffassung des Sonntags in der lutherischen Kirche hat heimisch werden können (ebenda S. 162 u. 164). Beides, die gesetzliche Auffassung des Sonntags und die des Gottesdienstes, hat sich wechselseitig bedingt und gestützt. (Vgl. über Melanchthons Anschauung über die christlichen Feste, die ihm ebenfalls auf Gottes Anordnung beruhen, Rietschel S. 221.)

In diesem Zusammenhang mag es mir gestattet sein, eine andere höchst wichtige Frage, die der Untersuchung wohl wert wäre, aufzuwerfen, nämlich: Hält die spätere Orthodoxie mit gleicher Entschiedenheit wie Melanchthon den Gesichtspunkt fest: der Gottesdienst muß öffentlich sein? und wie lange bleibt dieser Gedanke lebendig? Schon die Praxis in der pietistischen, erst recht die in der rationalistischen Zeit verleugnet gänzlich diesen Melanchthonischen Gedanken, der, wie gesagt, dem Reformator ein konstitutiver Gedanke ist: geheim gehaltener Gottesdienst ist ihm überhaupt kein Gottesdienst im rechten evangelischen Sinne. —

Über die Auffassung und Ausgestaltung des Gottesdienstes in der Zeit des Pietismus und Rationalismus spricht sich Rietschel zweimal an verschiedenen Stellen aus (S. 37 und S. 445 f.). Er leitet hier, wie es sonst üblich ist, die Zersetzung der

---

1) Meine Ausführungen richten sich eigentlich gegen Jacoby, Die Liturgik der Reformatoren II (1876), S. 1 ff., dem Rietschel gefolgt ist.

festen liturgischen Formen aus dem inneren Wesen dieser beiden, trotz aller Verschiedenheit doch innerlich stark verwandter Richtungen der Frömmigkeit ab. So richtig das ist, so möchte ich doch noch auf einen anderen Faktor aufmerksam machen, der an der Lösung der festen kirchlichen und liturgischen Sitte mächtig mitgearbeitet hat und von dem, soviel ich sehe, in diesem Zusammenhang bisher gänzlich geschwiegen wird: das ist der soziale Faktor. An anderem Orte (Zeitschr. für Theol. u. Kirche 1900, 148 ff.) habe ich den Erweis erbracht, daß die Zersetzung der Kirchlichkeit, wenigstens in Sachsen, ihren Anfang bereits um die Wende des 17. zum 18. Jahrhundert genommen hat und zwar zunächst in und durch den Adel. Im Gegensatz zur bürgerlichen Sitte, unter die er auch die kirchliche Sitte mitrechnete, gefiel sich der Adel darin, unkirchlich zu sein, nicht so sehr aus Opposition gegen die Kirche, als vielmehr aus Opposition gegen die bürgerliche Sitte. Dieses wenig löbliche Vorbild wurde von dem gebildeten Mittelstand nachgeahmt; und sogar die Geistlichen machten, nicht weil sie Pietisten oder weil sie Rationalisten waren, sondern weil sie einfach „gebildet", vornehm, dem Adel entgegenkommend erscheinen wollten, diesen unberechtigten Forderungen Zugeständnisse. Der Salonton dringt in die Kirche ein, nicht etwa, wie man gern die Sache darstellt, erst zur Zeit des Rationalismus, sondern weit früher schon. An einem scheinbar sehr nebensächlichen Punkte läßt sich das zeigen, an der Spendeformel im Abendmahl. Die übliche Formel nämlich: „Nimm hin und iß bzw. trinke" erschien manchen Geistlichen unhöflich und sie wählten aus diesem Grunde, nicht etwa um biblisch zu sein, die Pluralform: „Nehmet hin und esset bzw. trinket". Ja, anderen war diese Pluralform wieder zu wenig höflich und sie wählten die Anrede: „Er (sie) nehme und esse bzw. trinke"! Indem Calvör (Rituale eccles. I, S. 673) die übliche Spendeformel (Accipe, ede) anführt, fügt er hinzu: „Civiliores etiam sacerdotum non singulari, sed plurium numero solent alloqui communicantes, quod num cum majestate ac vice Christi quam gerunt cuiusque loco loquuntur, ad amussim conveniat, alii iudicent". Auch der mehr pietistisch gestimmte Pfarrer Gerber in Lockwitz in Sachsen spricht sich über diese scheinbar sehr nebensächliche, aber doch höchst charakteristische Frage aus. Er sagt: „Ob nun wohl die Worte: Nehmet hin und esset, trinket, nicht als eine Ceremonie, sondern einiger maßen als ein Essential-Stück anzusehen seyn, dieweil sie unser HErr Christus selbst gebraucht hat: So ist doch die Frage entstanden, ob man zu denen Honoratioribus oder fürnehmen Personen sagen solle: Nehmet hin, oder, er nehme hin, sie nehme hin. In einer fürnehmen Gesellschaft hat man sich über dieser Sache nicht vergleichen können. Solte ich meine Meynung sagen, so hielte ich dafür, man lasse einem jeden die Freyheit. Unser Heyland hat zu allen seinen Aposteln gesagt: Nehmet hin, und weil ihrer zwölffe waren, so hat er ja freylich in der vielen Zahl reden

können. Ob wir nun gleich auch viel Communikanten bey dem Altar stehen sehen, so reden wir doch mit einer jeden Person insonderheit. Nun heisset der alte Canon: Evangelium non tollit politiam. Ich kan auch sagen: non tollit decorum. So dünkt mich, man könne zu einer fürnehmen Person wohl sagen: Er nehme hin, Sie nehme hin. Denn weil das Wort nehmet nur gegen gemeine Leute in täglichem Umgange, aber nicht gegen fürnehme gebraucht wird, so würde es doch sich nicht wohl schicken zu einem Könige oder Fürsten, wie auch anderen Personen von Condition zu sagen: Nehmet" (Historie der Kirchen-Ceremonien in Sachsen S. 464). Calvör schrieb 1705, Gerber 1732: man merkt, wohin die Strömung des Geschmackes geht. Schließlich ist man bei den Formeln angekommen: „Genießen Sie dies Brot", „Genießen Sie ein wenig Wein" [1]). Daß es Unrecht ist, diese Geschmacklosigkeiten allein dem Rationalismus auf die Rechnung zu setzen, wird jetzt einleuchten, da wir den ersten Anstoß zu dieser bedenklichen Bewegung kennen. —

Endlich noch einige Kleinigkeiten! In der Darstellung der Geschichte des Sonntags (§ 17, 1, S. 154 ff.) hätte zur Erklärung des Ausdrucks: ἡ κυριακὴ ἡμέρα auf Deißmann, Neue Bibelstudien (1897) S. 45 f. hingewiesen werden können, wo der christliche Herrentag in Parallele gestellt ist zum „Kaisertag" der Heiden. Auch sollte unter den ältesten Zeugnissen für den Sonntag (S. 155 unten) neben Plinius, Justin, Ignatius, Tertullian die Didache (c. 14, 1) und das Petrus-Evangelium nicht fehlen. Erwähnenswert war vielleicht auch, daß das älteste Werk über den Sonntag, von dem wir wissen, Melito von Sardes („περὶ κυριακῆς") im 2. Jahrhundert verfaßt hat. —

S. 169 oben lesen wir: „Die mailändische Kirche fastete am Sabbat nicht, während in der römischen und spanischen (vgl. Synode zu Elvira 305 c. 26, Bruns II, S. 5) Kirche gefastet wurde". Ich mache darauf aufmerksam, daß Hippolyt in seinem Daniel-Kommentar II, 20, 3 (ed. Bonwetsch 236 sq.) gegen das Fasten am Sabbat sich wendet. Wir können daraus wohl schließen, daß ursprünglich auch in Rom nicht am Sabbat gefastet wurde, und daß zur Zeit Hippolyts der neue Brauch mit dem alten gerungen haben muß.

S. 372 sagt Rietschel, daß Petrus Fullo, Bischof von Antiochien, ungefähr 471 das Credo im Gottesdienst eingeführt habe. Fullo wurde aber 476 Bischof von Antiochien und in diesem Jahre hat er nach gewöhnlicher Annahme auch das Credo in die Messe aufgenommen. Ebenso dürfte für die Einführung des Credo in Konstantinopel nicht 511, sondern 518 die richtige Jahreszahl sein. Bemerkenswert ist auch, daß Timotheus nicht das Nicaenum, sondern das Constantinopolitanum

1) Liturg. Blätter von Hufenagel. 1. Bd. 6. Samml. S. 349

eingeführt hat. — S. 511 führt Rietschel zum Beweis, daß der Chor das Symbolum sang, aus Dionysius Areop. eccl. hier. III, 2 die Worte an: „ἡ καθολικὴ ὑμνολογία“. Nach Stiglmayr („Das Aufkommen der Pseudo-Dionys. Schriften“ u. s. w. IV. Jahresber. des Privatgymn. an der Stella matutina zu Feldkirch 1894/95 S. 35 ff.) ist aber ὁμολογία zu lesen. —

Damit wollen wir abbrechen! Auch unser letztes Wort wiederhole noch einmal unseren Dank für die schöne Gabe Rietschels. Möge es ihm vergönnt sein, recht bald den 2. Band folgen zu lassen!

Jena. P. Drews.

Miscellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1899.

Der Vorstand der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion hatte in seiner Herbstsitzung vom 4. bis 6. September nicht weniger als 17 eingesandte Arbeiten zu beurteilen.

Eine war ein Versuch, die Frage über die Prinzipien des Utilismus u. s. w. zu beantworten; sie war in deutscher Sprache verfaßt und unter dem Motto: Kindheit, Treue, Kraft eingesandt.

Die Direktoren mußten über diese Arbeit abfällig urteilen. Schon die Form war vernachlässigt. Der Inhalt war kaum mehr als ein leidenschaftlicher Angriff auf den Utilismus, ohne wissenschaftlichen Wert. Man vermißte eine vollständige, genaue, zusammenhängende Auseinandersetzung der utilistischen Lehre. Der Verfasser hat die in der Frage gegebene Aufeinanderfolge bei der Beurteilung ohne Grund umgekehrt. Die Beurteilung ist aus dem philosophischen Gesichtspunkt unlogisch, aus dem ethischen einseitig und vorurteilsvoll. Des Verfassers Theorie dem Utilismus gegen-

über hat er vollständig unbegründet gelassen. Diese Arbeit wurde also unbedingt verworfen.

Zwei Abhandlungen betrafen die Frage über die neuere Mystik u. s. w.

Eine, in deutscher Sprache geschriebene, unter dem Motto: 1 Kor. 13, 9—10, zeigte große Mängel. Umsonst sucht man hier nach einer klaren Exposition der verschiedenen Offenbarungen der „neuen Mystik“. Statt dessen empfängt man eine Masse wenig zusammenhängender Citate, ohne daß der Versuch gewagt wurde, das Wesen der so bunten Erscheinungen und ihre besonderen Charakterzüge zu erforschen und zu beschreiben. Des Verfassers Urteil ist durchgehends unselbständig, beschränkt und verworren; somit konnte von Zuerkennung des Preises keine Rede sein.

Günstiger urteilten die Direktoren über die zweite Abhandlung dasselbe Thema betreffend: eine holländische Arbeit unter dem Motto: Ps. 25, 14. Der Verfasser verfügt über schöne Kenntnisse, ein oftmals scharfes Urteil und einen packenden Stil. Dennoch erhoben sich gegen mehrere Partien auch dieser Arbeit schwerwiegende Bedenken. Die Faktoren der „Neuen Mystik“ hat der Verfasser nicht gehörig beleuchtet. Den tief religiösen Geist, die echt frommen Aspirationen in dieser Richtung sind nicht nach Gebühr gewürdigt. Die drei Gesichtspunkte der Beurteilung sind nicht genug unterschieden. Zum Teil wurden diese Mängel von sämtlichen Direktoren erkannt; von der Majorität wurden sie stark betont. Darum konnte auch diese Arbeit den Preis nicht erlangen. Um aber den großen Wert der litterarischen Übersicht anzuerkennen, bietet der Vorstand dem Verfasser, falls er seinen Namen dem Sekretär bekannt machen will, eine Gratifikation von fl. 150. — an.

Die Frage: wie verhalten sich die religiös-ethischen Gedanken der Bergpredigt zu den Anforderungen des praktischen Lebens? hatte nicht weniger als 14 Abhandlungen hervorgerufen.

Eine, holländisch verfaßte, unter dem Motto: Matth. 7, 24, wurde sogleich beiseite gelegt. Der Verfasser selbst hatte darauf verzichtet, sich um den Preis zu bewerben, möchte aber gern zu seiner Belehrung die Meinung der Direktoren über seine Arbeit

erfahren, ein Verlangen, dem zu willfahren der Vorstand nicht gewillt war. Bei der Beurteilung der übrigen 13 Schriften meinten die Direktoren, daß es selbstverständlich sei, folgendes festzustellen: Die Verfasser müssen die „religiös-ethischen Gedanken der Bergpredigt“ gut verstanden haben; sie dürfen diese Gedanken nicht nach vorausgesetzten Meinungen umgedeutet haben; sie dürfen sich nicht auf Seitenwege der Einleitungswissenschaft oder der historischen Textkritik verirrt haben; sie müssen sich klar gemacht haben, was unter den Anforderungen des praktischen Lebens zu verstehen sei.

Die Direktoren bedauern, daß 12 von den 13 Abhandlungen diesem Kanon nicht entsprechen.

Darum wurden ohne Preis beiseite gelegt:

3 holländische Abhandlungen, unter den Mottos: De volstrekte eisch van de Zedenwet enz. (Hoekstra). — Concevoir le bien enz. (Renan). — Het zoeken van het koningrijk Gods enz. (de Bussy).

2 französische, unter den Mottos: Jean 6, 13 und Matth. 5, 6.

7 deutsche, unter den Mottos: Matth. 23, 8. — Jeder Akt des Verstehens u. s. w. (Schleiermacher). — Gebt mir einen Gedanken ꝛc. — Mein Joch ist sanft u. s. w. — Die größten Gedanken u. s. w. (Nietzsche). — Matth. 24, 35 mit 1 Kor. 2, 14. — 1 Joh. 5, 4.

Die Direktoren finden sich dabei veranlaßt, an den beiden erstgenannten holländischen Arbeiten (unter den Mottos von Hoekstra und Renan) viele Sprach- und Stilfehler zu rügen.

Die einzige, noch übrig gebliebene Abhandlung über dasselbe Thema war in deutscher Sprache verfaßt und trug das Motto: ait Salvator: qui juxta me est etc. (Origenes).

Einige Mitglieder des Vorstandes lobten diese Arbeit dermaßen, daß sie ihr den Preis zuerkennen wollten, obgleich auch sie erkannten, daß die Abhandlung nicht in jeder Hinsicht zu loben, sondern mit ernsthaften Fehlern behaftet sei.

Die Majorität aber urteilte strenger. Sie vermißte in des Verfassers Auffassung öfter Präcision und Klarheit. Er hat nicht verstanden, was in der Aufgabe gefragt wurde. Er unterscheidet

nicht zwischen Gedanken (Prinzipien) und Worten. Seine Exegese ist meist inkorrekt. Sowohl Gedankentiefe als Urteilsschärfe, auch in den Hauptpunkten, vermißt man schmerzlich. Exkurse, wie z. B. Kap. XI, hängen nur lose oder gar nicht mit dem Thema zusammen.

Dem ungeachtet fanden alle Kritiker manches in der Abhandlung lobenswert: des Verfassers Kenntnis der einschlägigen Litteratur, seinen Versuch, das Thema allseitig zu beleuchten, seinen großen Eifer. Obgleich daher der Preis nicht zuerkannt werden konnte, beschloß man, dem Verfasser fl. 150.— anzubieten, falls er sich dem Sekretär bekannt machen will.

Der Vorstand muß sich schließlich nachdrücklich beklagen über die außerordentlich schlechte Handschrift mehrerer Abeiten, die eigentlich verdient hätten, als unleserlich beiseite gelegt zu werden. Dies gilt namentlich von den Abhandlungen mit den Mottos „1 Kor. 13, 9. 10", „Mein Joch u. s. w.", „Jean 6, 63". — Künftige Einsender werden nachdrücklich aufmerksam gemacht, daß hinfort die Forderung des Programms: „deutlich geschrieben" mit aller Strenge gehandhabt werden wird.

Der Vorstand hat beschlossen, zwei neue Fragen zu stellen, worauf Antworten vor dem 15. Dezember 1900 erwartet werden.

Die Gesellschaft verlangt:

I. Eine Beantwortung der Frage: Was wissen wir, ohne Berücksichtigung des N. T.s, von messianischen Erwartungen der Juden in den letzten zwei Jahrhunderten vor Christus bis ungefähr 150 A. D.?

II. Eine Abhandlung über den Unsterblichkeitsglauben sowohl vom religiösen als vom philosophischen Standpunkt betrachtet.

Was nach dem festgesetzten Termin einläuft, wird nicht mehr berücksichtigt.

Vor dem 15. Dezember 1899 werden Antworten erwartet auf die Fragen über die Geschichte und den Einfluß der

Wallonischen Gemeinden in den Niederlanden. — Was ist national, was international in der niederländischen Kirchenreformation des 16. Jahrhunderts? und auf die 1897 gestellte Aufgabe: Eine Abhandlung über die Willensfreiheit, wobei namentlich die neueren Theorien über den Zusammenhang psychischer und physischer Erscheinungen ins Auge gefaßt werden sollen.

Vor dem 15. Dezember 1900: Eine aus den Quellen bearbeitete Geschichte des Separatismus bei den Reformierten in den Niederlanden im 17. und 18. Jahrhundert.

Der Verfasser, dessen Preisschrift gekrönt wird, empfängt entweder vierhundert Gulden bar, oder die goldene Medaille der Gesellschaft (im Werte von zweihundertundfünfzig Gulden) nebst hundertfünfzig Gulden bar, oder endlich die silberne Medaille mit dreihundertfünfundachtzig Gulden bar.

Die gekrönten Schriften läßt die Gesellschaft als Teil ihrer Werke verlegen. Eine Zuerkennung eines Teils des Preises, mit oder ohne Aufnahme der Arbeit in die Werke der Gesellschaft, erfolgt nur mit Zustimmung des Verfassers.

Die Bedingungen für die Preisbewerbung sind folgende. Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und in deutlicher Handschrift, geschrieben sein. Arbeiten, die mit deutschen Schriftzeichen oder nach der Meinung der Direktoren undeutlich geschrieben sind, werden sofort beiseite gelegt. Übersichtliche Kürze, sofern die wissenschaftliche Behandlung darunter nicht leidet, wird als ein Vorzug angesehen.

Die Verfasser nennen ihre Namen nicht, versehen aber ihre Arbeit mit einem Motto und legen ihr ein versiegeltes Billet bei, in dem Namen und Wohnort angegeben sind, und das mit dem gleichen Motto überschrieben ist. Sie schicken ihre Abhandlung portofrei an den Mitdirektor und Sekretär Dr. theol. H. P. Berlage, Pfarrer in Amsterdam.

Für die Herausgabe von neuen und verbesserten Auflagen oder von Übersetzungen der unter die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlungen ist durchaus die Erlaubnis des Vorstandes erforderlich.

Jede von der Gesellschaft nicht verlegte Arbeit kann der Verfasser selber veröffentlichen.

Das eingesandte Manuskript bleibt aber Eigentum der Gesellschaft, falls sie nicht dasselbe dem Verfasser auf seinen Wunsch zurückgiebt.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

Jahrgang 1900, viertes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1900.

Abhandlungen.

1.

Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach und ihre Herkunft.

Von

Prof. V. Ryssel in Zürich.

(Fortsetzung.) [1])

---

1 Wer Pech angreift, dem klebts ‘an’[a] seiner Hand, 13
und wer sich mit einem Spötter einläßt[b], wird sich
an seinen Wandel gewöhnen[c].
2 Was zu schwer für dich ist — warum[d] willst du es
tragen,
und mit dem, der reicher ist als du — warum willst
du dich [mit ihm] einlassen?
Paßt etwa der Topf mit dem Kessel zusammen,
da er [doch], wenn dieser an ihn stößt, zerbricht?
Oder paßt der Reiche mit dem Armen zusammen?[e]
3 Der Reiche ‘behandelt [ihn] schlecht’[f] und er rühmt sich
[noch] dessen[g],
und ‘. . .’[h] der Arme wird schlecht behandelt und er
muß noch Abbitte thun.

---

1) Vgl. oben Heft III, S. 363 ff.

4 Wenn du [ihm] förderlich bist[i], so nutzt er dich aus,
und wenn du zu Falle kommst, so bedauert er dich
'nicht [einmal]'[k].
5 Wenn 'du etwas hast'[l], so giebt er dir gute Worte,
und er ruiniert dich[m], ohne daß es ihm [auch nur]
leid thut.
6 Hat er dich nötig, so 'berückt'[n] er dich
und er scherzt mit dir und macht dich sicher.
7 So lange es [ihm] nützt, bethört[o] er dich:
zu dreien Malen 'übervorteilt'[p] er dich,
und sieht er dich alsdann[q], so 'geht er an dir vorüber'[r]
und nickt mit dem Kopfe nach dir hin.
8 Nimm dich in Acht: dränge [auch] nicht [allzu] sehr[s],
und gehe nicht 'durch deinen Unverstand' zu Grunde[t].

Kap. 13, 1—23. **Warnung vor dem Umgange mit Mächtigen und Reichen, zu denen der Arme nicht paßt.** [a]Lies בְּיָדוֹ nach G und S statt ידו (so auch Smend). [b]חֲבַר mit אֶל־ wie in 12, 14. [c]Betreffs S, den H dem Sinne nach frei wiedergeben könnte, vgl. Apokr. S. 298, Anm.[g]. [d]S hat dafür die Negation; doch steht מה nicht notwendig i. S. v. „nicht" (wie im Aram. und Arab.), wiewohl es auch im A. T. negative Fragen bildet (wie V. 2[cd]. 17). [e]Dieser Stichos (der in G fehlt) wie in S. [f]Statt יענה ist יְעַנֶּה „er handelt schlecht" zu lesen. Ist freilich H von S abhängig, der חטא „fündigt" hat, so muß man יַעֲוֶה (als Qal, = sündigen, wie Dan. 9, 5. Esth. 1, 16) vokalisieren. Ist dies die richtige LA., dann muß man in V. 3[b] נעוה als Niphal von עוה fassen, sei es, daß dies nach Jes. 21, 3 bedeuten soll, „sich winden" sc. vor Angst und Schmerzen, sei es, daß es Passiv zum Hiphil sein soll: = „schlecht behandelt werden" (was sich nicht nachweisen läßt). Einfacher ist es freilich, יְעַנֶּה (עִנָּה „schlecht behandeln", wie Gen. 16, 6; 31, 50 u. o.) und נַעֲנָה (Niph. „gedrückt werden", wie Ps. 119, 107. Jes. 53, 7; 58, 10) zu lesen. Der Sinn kommt in beiden Fällen auf dasselbe hinaus. [g]Statt יתנודה ist wohl יִתְנָאֶה (event. in der Schreibung יִתְנַוֶּה; s. Apokr.

zu 10, 15) gemeint; יתנוה stammt wohl daher, daß der Abschreiber meinte, es sei auch ein Anklang an ינוה beabsichtigt (ebenso wie die Schreibung יענה dadurch bedingt sein könnte, daß der Schreiber an Spr. 18, 23 dachte; so S.-T.). [h]Das על vor דל ist wohl nach S zu streichen (und dann statt des Partizips nach V. 3^a יַעֲנֶה zu lesen), obwohl es sich zur Not rechtfertigen ließe, als ob es von dem nachfolgenden יתחנן abhängig sei (gewissermaßen, als ob es hieße: und über die dem Armen zugefügte Unbill muß dieser selber noch Abbitte thun). [i]Nach S könnte man auch auf den Gedanken kommen, daß תִּכְשַׁר 3. fem. sei: = „wenn es ihm nützt" (vgl. zur Bedeutung von כשר Esth. 8, 5). Zur Redeweise עָבַד בְּ vgl. Apokr. S. 298, Anm. °. [k]Nach V. 3 und besonders nach dem parallelen Stichos V. 5^b muß לא vor יחמל eingesetzt werden (wie V. 12). G und S haben dafür: „so läßt er dich im Stiche". Danach könnte man vielleicht יחמל עליך übersetzen: „so schont er dich", d. h. (mit Sarkasmus): so kann er dich nicht mehr brauchen, was einen wirksamen Gegensatz zu V. 4^a bilden würde. [l]Lies יֶשׁ־לְךָ statt שלך (S.-T.). [m]Das Zeitwort רשש kann (im Pi. oder Po.) nur bedeuten: „zerstoßen, zerschlagen", was man zur Not mit bildlichen Ausdrücken wie מדכדך 4, 2 (s. o.) zusammenstellen könnte. Aber es ist wohl geratener, dafür entweder יְרִישְׁךָ „er wird dich arm machen" (Hiphil von רוש arm sein) oder nach G und S יְרִיקְךָ „er wird dich ausbeuteln" (eig. „leer machen"; vgl. Jes. 32, 6 i. S. v. „leer lassen") zu lesen. [n]Lies nach G (mit Smend) וְהִשִּׁיא. [o]Ist der Text richtig, so ist nicht an das Piel von התל, das 1 Kön. 18, 27 in der Bedeutung „verspotten" steht, sondern an das Hiphil des Stammverbums תלל = „täuschen, betrügen" (gleichfalls mit בְּ, wie Gen. 31, 7 u. o.) zu erinnern. Da aber G und S „beschämen" bieten, so fragt es sich, ob nicht יְהַלֶּלְךָ statt יהתל בך zu lesen ist: „beschämen" (eig. „als einen Thoren hinstellen", vgl. das mundartliche „für Narren halten"). [p]Statt יעריצך ist wohl zu lesen יַעֲשָׁקְךָ (vgl. Lev. 19, 13. 1 Sam. 12, 3 f. u. s.) oder nach G יְרִיקְךָ (s. o. zu V. 5^b). S hat: „er vergewaltigt dich" (אתעשן in anderer Bedeutung als 3, 12, w. s.); und wenn H auch hier von ihm abhängig ist, so könnte das Hiphil העריץ bedeuten sollen: „sich als עָרִיץ erweisen"; nur paßt dazu

die Verbindung mit dem Suffix nicht. [q] Eig. „in diesem Zustande"; s. Apokr. S. 429, Anm.[1] zu 40, 6. [r] Lies וְעָבַר statt והתעבר, was nur „sich ereifern" (mit עַל Spr. 26, 17, weshalb על hier sekundär sein könnte) bedeuten kann. S hat dafür: „und er wird sich vor dir verstecken". Zu V. 7[d] vgl. Hiob 16, 4. [s] Dem Zusammenhange nach wird gemeint sein, daß der, der einmal etwas leihweise hergegeben hat, nun auch andererseits sich nicht dadurch schädigen soll, daß er allzu ungeduldig mahnt — gewissermaßen als notwendige Ergänzung zu Spr. 6, 3. Ist dies der Sinn, den Ben Sira beabsichtigte, dann würde hier S nach H zu korrigieren sein, sofern der urspr. Text von S תרהב lautete und zu תתידהב verstümmelt wurde (wobei באידוהי recht gut sekundär sein könnte); wenn aber תרהב zugleich der Urtext war, so könnte S selber statt תרהב gelesen haben תתידהב, sowie בידך statt במאד. [t] Wörtlich: „unter denen, denen es an Verstand gebricht". Doch weist noch בְּ darauf hin, daß der Text urspr. lautete: „durch Unverstand" (so auch in S, nur mit unrichtigem Suffix „seinen"; betreffs G, wo der urspr. Text ebenso lautete, s. Apokr. S. 299, Anm.[d]). Wahrscheinlich schrieb H חֶסְרוֹן, das im Neuhebr. auch mit folg. Genetiv steht (so in der Redeweise חסרון כיס „Geldmangel" eig. „Mangel des Beutels"; s. Levy, NhWB II, 91).

---

9 Naht[a] dir ein Vornehmer, so halte dich fern,
und [nur] um so mehr[b] wird er dich herbeiholen.
10 Mache dich nicht nahe heran, damit du dich nicht [wieder] entfernen mußt,
und halte dich nicht fern, damit du nicht ‘vergessen wirst’[c].
11 Verlaß dich nicht darauf, daß du ungeniert mit ihm umgehen[d] kannst,
und traue nicht seiner häufigen Unterhaltung [mit dir].
Denn dadurch, daß er sich häufig [mit dir] unterhält, prüft er [dich][e];
und indem er mit dir scherzt, forscht er dich aus.

12 Unbarmherzig ist der, der nach der Herrschaft 'strebt'[f],
und wer eine Verschwörung anstiftet, schont nicht das Leben vieler.
13 Nimm dich in Acht und sei vorsichtig[g]
und wandle nicht mit gewaltthätigen Leuten[h].

---

15 Jedes Wesen[i] liebt seine Gattung,
und jeder Mensch den, der ihm gleicht.
16 Die Gattung jedes Wesens steht ihm nahe,
und mit seiner Gattung paßt [jeder]mann zusammen.
17 Paßt etwa der Wolf mit dem Lamme zusammen?
Ebenso[wenig] der Frevler mit dem Gerechten.
Und ebenso[wenig] gehört der Reiche mit dem 'Armen' zusammen[k].
18 Wie (l. מאין) kann es Eintracht geben zwischen der Hyäne und dem Hunde?
Wie Eintracht zwischen dem Reichen und dem Armen?
19 Der Fraß des Löwen sind die Wildesel der Steppe:
ebenso dienen die Armen dem Reichen zur Weide.
20 [l]Ein Greuel für den Hochmut ist die Demut,
und ein Greuel für den Reichen ist der Arme.
21 Der Reiche, 'der ins Wanken gerät, wird von dem andern gestützt'[m];
und der Arme, der ins Wanken gerät, wird von dem andern ins Unglück fortgestoßen.

---

22 Der Reiche redet[n], und seine Helfer sind zahlreich,
und seine häßlichen[o] Worte werden beschönigt[p].
Der Arme 'redet' und 'man ruft aus': Pfui, pfui![q]
und redet er etwas Kluges, so läßt mans nicht gelten[r].
23 Der Reiche spricht: da schweigen[s] alle
und seine Klugheit[t] erheben sie bis in die Wolken[u].
Der Arme redet: „Wer ist der?" sagen sie,
und wenn er anstößt[v], so werfen auch sie ihn [mit] zu Boden.

[a] קָרֵב kann Verbaladjektiv sein; doch ist es einfacher יִקְרַב dafür zu lesen. [b] Wörtlich etwa: = „so oft als es angeht"; S hat

dafür: „zu aller Zeit“, d. i. „allemal“. [c]Nach G ist תִּשָּׂטֶה zu lesen statt תִּשָּׂנֵא; da jedoch S ebenso liest: = „daß du nicht verhaßt werdest“, so liegt es nahe, auch hier anzunehmen, daß H von S abhängig ist. Die Verwechselung von תשנא und תשטה findet sich auch 42, 9[d] in H und H[r] (s. Apokr. S. 441, Anm. [b]). [d]Wörtlich: „Traue nicht der Freiheit [im Verkehr] mit ihm“. Das Substantiv חֹפֶשׁ = חֻפְשָׁה (Lev. 19, 20) „Freiheit“ (7, 21 i. S. v. „Freilassung“) würde etwa i. S. v. neutest. παῤῥησία stehen; doch wäre es auch denkbar, daß ein Verbum denomin. חָפַשׁ = „sich frei benehmen“ beabsichtigt ist. S hat nur: „zu reden mit ihm“. [e]Wörtlich: „Denn aus seinem Vielreden [ergiebt sich für ihn] eine Prüfung“ (נִסָּיוֹן wie 4, 17 und 6, 7); ganz analog in S: „weil seine vielen Unterhaltungen Prüfungen sind“. [f]Wenn man statt יתן liest חָפֵץ (Verbaladjektiv mit Acc. מוֹשֵׁל „Herrschaft“, welches Substantiv sich auch Sach. 9, 10 und Dan. 11, 4 findet), so ergiebt sich ein trefflicher Sinn und Zusammenhang, wie denn insbes. das parallele קושר קשר ganz adäquat ist. Auch ist anzunehmen, daß uns H den urspr. Wortlaut erhalten hat, zumal da weder der Wortlaut von G noch der von S befriedigt, auch beide wohl unvollständig sind. G scheint statt מושל etwa מָשָׁל (bezw. מִלָּה) gelesen zu haben und hat bei קושר קשר, das er ans Ende des Stichos nimmt, an die Grundbedeutung von קָשַׁר = „binden“ gedacht. S hat in V. 12[a]: „Und der Unbarmherzige wird Strafe (eig. „Vergeltung“) erleiden“, las also wohl שִׁלּוּם statt מושל (auf welche Lesung übrigens auch das יִתֵּן in H hinzuweisen scheint, was auf einen der Textvorlage von S verwandten Originaltext, nicht auf S als Textvorlage des H hinweisen würde); und V. 12[b] stimmt in S mit H, nur daß in S ein Äquivalent für קושר קשר fehlt. [g]זהירו wie in 42, 8[c]. [h]Zu V. 13[b] vgl. Spr. 1, 15. [i]Wörtlich: „Fleisch“; כל הבשר = „Menschen und Tiere“ wie Gen. 6, 13. Ps. 136, 25 u. s. [k]Als Synonym von חֻבַּר V. 16[b] u. 17[a], das sich in der Bedeutung „zugesellt werden“ auf Koh. 9, 4 im Qrê findet, steht hier נֶאֱצַל, das aber hier somit nicht, wie 42, 22[a], in der alttestamentl. Bedeutung „weggenommen werden“ (s. z. B. Qal Num. 11, 17) steht. Die Verwendung von נאצל i. S. v. „sich zugesellen“ ist dabei angebahnt durch אֶצְלוֹ

„ihm nahe“ in V. 16[a]. Statt איש, was zur Not i. S. v. „gewöhnlicher Mann“ verstanden werden könnte, ist einfacher רָשׁ zu lesen, was durch ריש V. 18[b] bestätigt wird. [l] V. 20, der sich in der Fassung an Spr. 29, 27 anschließt, ist wahrsch. eine ältere Glosse (s. Apokr. S. 300, Anm. [f]); sie fehlt aber auffälliger Weise in S. Somit stimmt H hier mit G zusammen. [m] Statt מוט בסמך (für מוט steht schon V. 21[b] כמוט) lies כָּמוֹט יִסָּמֵךְ (S.-T.). Das Wort רֵעַ (wofür S in V. 21[b] רע liest) ist wohl hier nicht i. S. v. „Freund“ zu fassen. [n] Nach G und כמוט in V. 22[c], wo auch G so hat, könnte man meinen, daß כמוט zu lesen sei; doch könnte dies nicht in demselben Sinne wie in V. 21 stehen, sondern nur in einer sehr abgeschwächten Bedeutung: etwa = „einen faut pas machen“. Wir nehmen darum an, daß die Worte „und seine Helfer sind zahlreich“, die an V. 21[a] erinnern, daran schuld waren, daß man meinte, die korrelaten Zeitwörter in V. 22[a] u. [c] seien nochmals: „ins Wanken geraten“. Umgekehrt lesen wir nach S und V. 23 in V. 22[c] מְדַבֵּר statt כמוט. [o] Das im Neuhebr. nicht seltene Part. Pual מְכֹעָר (s. Levy, NhWB II, 373) entspricht der Bedeutung nach genau dem Textwort von S סנא „häßlich“. [p] Eig. „zugedeckt“; das Pi. חִפָּה steht auch im Talmud in diesem Sinne (s. Levy, NhWB II, 93). S hat dafür: „[seine häßlichen Worte] gefallen“; besser entspricht G: „... und sie rechtfertigen ihn“. Wenn מחופין das urspr. Textwort war, könnte Schechter Recht haben, wenn er meint, daß S dafür מְיֻפִּים (Pass. von יִפָּה „schön machen“ Jer. 10, 4 vgl. 4, 30 in deklarativem Sinne) = „sie werden schön gefunden“ las. [q] Zwar findet sich im Talmud (s. Levy, NhWB I, 350) ein Zeitwort גָּעָה, גָּעָא „brüllen“ (vgl. Pilp. קַעְקַע „schreien“), da aber S hier גע „pfui“ hat, so fassen wir גע גע als Wiederholung dieser Partikel der Verachtung. Statt ושא ist natürlich יִשָּׂאוּ zu lesen (S.-T.). [r] Wörtlich: „so giebt es dafür (bezw. „für ihn“) nicht Raum“. Zur Sache vgl. Koh. 9, 16. [s] נִסְבַּת Niphil; im A. T. findet sich nur das Hiphil einmal (Deut. 27, 9). [t] Für שִׂכְלוֹ (vgl. שִׂכְלוֹ auch in dem ähnlichen Spruche Spr. 12, 8) hat G: „seine Worte“ (s. Apokr. z. St.). [u] Dieselbe Redeweise findet sich Hiob 20, 6; nur steht dort das Hiphil הִגִּיעַ im Sinne des Qal: = „reichen“, hier aber als Cau-

sativum des Qal: = „reichen lassen". r = נִתְקַל; das aram. Zeitwort תקל ist auch noch 15, 12 (Hiph.), 34 [31], 7 (Nomen תקלה) und 35 [32], 20 (s. d.) verwendet.

---

24 Gut ist der Reichtum, wenn keine Schuld [an ihm] ist,
und schlimm ist das Elend auf Grund des Hochmuts.
25 Das Herz eines Menschen verändert sein Gesicht[a],
sei es zum Guten oder zum Bösen.
26 Das Kennzeichen eines zufriedenen Herzens[b] ist ein strahlendes Gesicht,
und zu [Geistes-]Abwesenheit und zu Grübelei[c] führt mühseliges Nachdenken.

---

14 1 Heil dem Menschen, den sein Mund nicht in Verlegenheit gebracht hat,
und der über ihn nicht 'betrübt war aus'[d] Herzensgrund.
2 Heil dem Manne, den sein Gewissen nicht 'verdammt'[e],
und dessen Zuversicht nicht aufgehört hat.

---

3 Für den, der kleinlich [geizig][f] ist, ist der Reichtum nicht von Vorteil,
und dem mißgünstigen Menschen ist das Gold[g] nicht von Vorteil.
4 Wer sich selber darben läßt[h], scharrt für einen anderen zusammen,
und über seine Güter frohlockt[i] ein Fremder.
5 Wer gegen sich selbst garstig ist, gegen wen wird der gütig sein?
Und nicht erquickt er sich[k] an seinen Gütern.
6 Nicht giebts einen Garstigeren[l] als den, der gegen sich selbst garstig ist;
und an sich selbst erhält er die Vergeltung[m] für seine Garstigkeit.

9 Dem ‘Thoren’[n] erscheint sein Anteil klein,
und, indem er den Anteil des anderen an sich reißt,
richtet er ‘seine Seele’[o] zu Grunde.
10 Das Auge des ‘Mißgünstigen beäugt’[p] das Brod,
und Unbehagen[q] ist an seinem Tische.
Ein ‘mißgünstiges’[r] Auge hält das Brod für reichlich,
und aus trockenem Auge rinnt Wasser auf den Tisch[s].

Kap. 13, 24 — 14, 19. Mahnung, auch den Reichtum von Sünde frei zu halten und ihn nicht falsch, wie der Geizige es thut, sondern zu seinem und anderer Wohle zu verwenden. [a]S. o. zu 12, 18; vgl. Koh. 8, 1, welcher Vers dem V. 25 zu Grunde liegt. [b]Wörtlich „die Folge eines guten H.; wie in S. [c]שיג ושיח ist aus 1 Kön. 18, 27 genommen, wie der Verf. auch sonst seltnere Wörter verwendet, um seinen Versen besonderen Reiz zu geben (s. die Zusammenstellung bei Fränkel a. a. O. S. 481 f.). Es fragt sich nur, was sie hier bedeuten sollen: dem Zusammenhange nach ist שִׂיחַ wohl = dem altteſt. שִׂיחַ „Nachsinnen“ (nicht aber „Rede“, wie es G entsprechend 6, 35 faßt, welche Bedeutung von שיח übrigens auch Ps. 104, 34 verwendet ist) und שִׂיג (a. a. O. = „das Beiseitegehen“) wohl = „Abirrung“ sc. des Geistes, d. i. Zerstreutheit (vgl. syr. פהיא). Da H weder mit G noch auch mit S (bei dem V. 26[b] wörtl. so lautet: „und viele Gespräche sind die Gesinnungen der Sünder“) zusammenstimmt, und da H einen befriedigenden Sinn ergiebt, so wird auch hier H den urspr. Text erhalten haben. [d]Lies אֲבַל und כֵּן statt אבה und דין. Da letzteres auch in S (s. Apokr. S. 301, Anm.[k]) steht, während sonst H mehr mit G übereinstimmt, so würde dies eher darauf hindeuten, daß S eine dem Text von H nächstverwandte Handschrift als Textvorlage benutzte. Zu beachten ist auch, daß der sonstige Text von S wohl sekundär ist und דין in H keinen rechten Sinn giebt, also wohl nur durch Korruption des Textes entstanden ist. [e]Statt חסרתי lies חִסַּדְתּוֹ (S.-T.) und vgl. חִסֵּד „beschimpfen, schmähen“ Spr. 25, 10. [f]Wörtlich: „Für das kleine Herz.“ [g]Zu חָרוּץ (dichterischer Ausdruck für) „Gold“ s. Ges.-Buhl s. v. [h]Wörtlich: „wer seiner Seele [etwas] versagt“. Nach S läge es

nahe, מן vor נפשו in den Text einzusetzen (vgl. auch Gen. 30, 2. 2 Sam. 13, 13 u. a.), also מִנַּפְשׁוֹ zu lesen (Smend); aber da מנע im A. T. auch mit dem Acc. der Person und מן der Sache konstruiert wird (wie Num. 24, 11. Koh. 2, 10 und auch u. V. 14), so darf man füglich auch nicht an dem Wortlaute מונע נפשו Anstoß nehmen. Ebenso wenig ist die Konjektur Schechters מְעַנֶּה (= „der sich kasteit“) notwendig. [i] S hat dafür das gewöhnliche Zeitwort für „sich freuen“ (חדא); danach wird an das targumische Zeitwort בעבע „vor Freude aufjauchzen“ (s. Levy, Targ. WB. I, 85) zu erinnern sein. Da das Wort doch wohl onomatopoietischen Ursprungs ist, hätte die reduplicierte Form הִתְבַּעְבַּע (etwa i. S. v. „vor Vergnügen schmatzen“) nichts Auffälliges; doch kann man auch, weil in 16, 2 sich das Qal findet, יְבַעְבַּע dafür lesen. [k] S hat dafür נקרא [לא], „nicht wird er genießen seine Güter“. Man würde annehmen müssen, daß H hier einfach יקרה herübergenommen habe und daß יקרה nur daraus verderbt sei, wenn nicht יקרה mit ב (statt קרא mit bloßem Accusativ in S) konstruiert wäre. So wird man vielmehr anzunehmen haben, daß H נקרא las, resp. lesen zu müssen glaubte, und daß er im Anschluß an den im Neuhebräischen und Syrischen üblichen Ausdruck קורת רוח „Erfrischung des Geistes“ (= „Freude“) die Redeweise „den Geist erfrischen“ hier vermutete und deshalb יְקָרֶה (von קרה statt von קרר) schrieb, wozu er נפשו (das ja im ersten Stichos steht) ergänzte (oder l. יִתְקָרֶה); dazu paßt dann gut die Präpos. בְּ. [l] Das Wort רע „garstig“ steht hier i. S. v. רַע עַיִן V. 3 „mißgünstig“, bedeutet also „knauserig“. [m] = תשלומת; s. o. zu 12, 2. [n] Nach S (סכלא „Thor“) ist statt כושל zu lesen כְּסִיל „Thor“, welches Wort, ebenso wie נָבָל, zugleich die Bedeutung „frech, gottlos“ hat. [o] Lies בְּנַפְשׁוֹ statt חלקו, das aus dem Vorhergehenden stammt. Der Sinn ist klar, wird auch durch G (der sonst רע statt רֵעַ las; s. Apokr. z. St.) gestützt, während das von Smend vorgeschlagene מאדיב (wie vielleicht G las) nicht in den Zusammenhang paßt. [p] Statt עין ist עַיִן (wie in V. 3 und sonst) zu lesen und statt תעיט mit Taylor תְּעַיֵּן (vgl. עֹיֵן „scheelblickend, neidisch“, 1 Sam. 18, 9), = „mißgünstig betrachten“. [q] = מְהוּמָה, eig. „Unruhe“. Der Ausdruck ריב של מהומה Aboth 5, 8 läßt sich nicht vergleichen; denn מהומה ist hier

nicht Bezeichnung einer besonderen Art von Hunger (Taylor), sondern bedeutet nur: „Hungersnot infolge kriegerischer Unruhen" (s. Levy, NhWB III, 39). [r] Wie die Vergleichung mit S (s. Apokr. S. 302, Anm. [q]) zeigt, ist diese Dublette zum vorigen Doppelzeiler das Äquivalent von V. 10 in S, weshalb טובה mit רעה zu vertauschen ist. H faßt nämlich den ihm vorliegenden Text von S so auf: „ein . . . Auge sorgt reichlich für Brod" (während gemeint ist: das mißgünstige Auge läßt das Brod, das andere zu erhalten haben, immer zu viel erscheinen), wozu dann רעה nicht paßte, weshalb H es durch טובה „wohlwollend" ersetzte. Wir übersetzen nach S, dessen Text sonst wortgetreu wiedergegeben ist. [s] Der Text von V. 10[b] ist in S verstümmelt, läßt sich aber aus H (durch מן עינא) ergänzen; außerdem ist, gleichfalls nach H; statt רביא zu lesen רדא מיא. Der Sinn (vgl. 34 [31], 13[c]) ist klar: wegen der Knauserei mit dem Brode rinnt die Thräne aus dem trockenen (d. h. eben noch nicht weinenden) Auge herab auf den Tisch.

---

11 Mein Sohn! Wenn du [genügend] hast, so ʻbedieneʼ[a] dich selbst [damit],
und wenn du [genügend] hast, so erweise dir Gutes
und für Gott mache deine Hand fett[b].
12 Denke daran, daß ʻ. . .ʼ[c] der Tod nicht zögert,
und daß der Vertrag[d] mit der Unterwelt dir nicht mitgeteilt ist.

---

13 Bevor du ʻstirbstʼ[e], thue dem Freunde Gutes,
und ʻje nachdem du es erschwingen kannstʼ[f], gieb ihm.
14 Versage dir nicht die Genüsse eines [Fest]-Tages[g];
doch erlaube dir keinen Übergriff nach dem ʻAnteilʼ[h] des Bruders
und begehre nicht, was dem Nächsten begehrenswert erscheint.
15 Mußt du nicht einem anderen dein Vermögen hinterlassen[i]
und dein mühsam Erworbenes [Leuten], die es ʻverloosenʼ[k]?

16 Versorge den Bruder[l] und versorge und verwöhne[m] [auch] dich selbst;
denn in der Unterwelt geht's nicht an, nach Wohlleben zu verlangen.
Und alles, was schön ist zu thun[n],
das thue entsprechend dem Willen Gottes.
17 Alles Fleisch wird alt wie ein Gewand,
und eine Anordnung für ewig [ist dies]: „sie werden sterben!“
18 Wie die Blätterknospen am grünen Baume,
von denen das eine welkt und das andere groß wächst,
ebenso ist's mit den Generationen[o] des Menschengeschlechts[p]:
der eine stirbt und der andere reift heran.
19 ‘Jegliche’ .... Kreatur ‘faulet’[q] dahin,
und das Thun ihrer Hände[r] zieht ihr nach.

[a] Lies statt שָׁרֵ֫ית nach S שָׁרֵת; gemeint ist: laß dir etwas zugute kommen. Übrigens hat S nur V. 11[a] und [b], wovon das eine die Dublette des anderen ist, nicht auch V. 11[c], der bei G als V. 11[b] steht. [b] Schechter schlägt vor zu übersetzen: „so lange als es in deiner Macht steht (לאל ידך wie 5, 1[b]), werde fett“ (d. h. sei glücklich). Aber, so ansprechend der Sinn ist, so kann er doch nicht in den Worten liegen (vgl. Spr. 3, 27), weshalb G mit seiner Übersetzung (לְאֵל = „Gotte“) recht haben wird. Vgl. zum Ausdruck 38, 11[b] und zur Sache den Abschnitt 31 [34], 21 bis 32 [35], 15 und Ps. 20, 4 (wo דִּשֵּׁן von Gott ausgesagt wird: = „deine Brandopfer finde er fett“). [c] Die Worte לא בשאול תענוג „[daß] es in der Unterwelt kein Vergnügen giebt“, sind aus V. 16[b] hier (und in das Talmudcitat; s. Apokr. S. 303, Anm. [a]) eingedrungen (und darum zu streichen). Infolge dessen ward auch das Folgende entstellt; es ist zu lesen: כי המות לא יתמהמה (Smend). [d] Zu חוק vgl. 41, 2 u. 3, sowie 38, 22. G und S lasen wohl bloß den Genetiv שאול und im Talmudcitate steht בשאול statt לש'. [e] Lies תְּבוּית. [f] Statt והשיגת ידך l. ובהשגת י' (wie 32 [35], 12), entsprechend der alttest. RA.: „meine Hand erreicht etwas“ (= ich kann es erschwingen). Zur Sache vgl. Spr. 3, 27. [g] Vgl. Koh.

7, 14 (s. Apokr. S. 303, Anm. [e]). [b]Lies ובחלק nach G (vgl. auch o. V. 9) statt ובהלקת. In V. 14[c] hat S (s. Apokr. z. St.) wieder einmal כִּי statt רֵע gelesen. Aber V. 14[b] und [c] ist nur die doppelte Wiedergabe desselben Stichos; und darum darf man עבר auch nicht mit „vorübergehen" (so G) wiedergeben, sondern es muß den Sinn haben: „hinüberschreiten" sc. in ein einem anderen gehöriges Gebiet (mit בְּ). [i]Vgl. Ps. 49, 11[c]. [k]Statt יודי lies יוֹרֵי (vgl. יָרָה vom Werfen des Loses Jos. 18, 6). Schechter denkt an ידד, das auch vom Werfen des Loses gebraucht wird (vgl. יַדּוּ Joel 4, 3. Ob. 11. Nah. 3, 10), doch müßte dies יֹדְדֵי heißen; höchstens könnte H gemeint haben, daß יָדָה (vgl. Jer. 50, 14 den Imper. יְדוּ, wofür aber auch יְרוּ vorkommt) denselben Sinn habe. [l]Eig. „gieb dem Bruder"; an Stelle des zweiten תֵּן scheinen G und S קַח „nimm" gelesen zu haben; da in H לאח beigefügt ist, so ist auch תֵּן denkbar. [m]Das Piel פִּנֵּק findet sich auch Spr. 29, 21 in der Bedeutung „verzärteln" (vgl. betreffs der verschiedenen Lesarten von G und des Zusatzes zu S, der in H als V. 16[cd] steht, Apokr. S. 303, Anm. [k]). [n]Nach S.-T. eine Anspielung auf Koh. 5, 17 (vgl. 3, 11). [o]Der Doppelzeiler V. 18[cd] steht am Rande der Handschrift. Zur Sache vgl. Koh. 1, 4, wo von den Generationen ausgesagt ist, was hier von den einzelnen Individuen. [p]Wörtlich: „Fleisch und Blut" (s. Apokr. z. St.). [q]Der Text lautet: „Alle seine Werke verfaulen"; doch ist nach G mit Smend zu lesen: מַעֲשֵׂהוּ und יִרְקַב. [r]Vgl. Deut. 33, 11. G las וּפֹעַל statt וּפֹעֲלוֹ. V. 19[b] in H und S (betreffs V. 19[a] in S s. Apokr. z. St.) wie Apok. 14, 13, so daß H auch hier von S abhängt. Doch vgl. Hiob 21, 33.

---

20 [a]Heil dem Manne, der über die Weisheit nachdenkt
und auf die Einsicht hinblickt,
21 der seinen Sinn auf ihre Wege richtet
und auf ihre ‘Pfade’[b] achtet,
22 um hinter ihr her herauszugehen ‘wie’[c] ein Späher,
und alle ihre Besuche belauert er[d];
23 der durch ihr Fenster hineinguckt[e]
und an ihren Thüren horcht[f];

24 der in der Umgebung ihres Hauses sein Lager aufschlägt
und seine 'Zeltpflöcke'[g] an ihrer Mauer in den Boden steckt,
25 der sein Zelt aufspannt ihr zur Seite
und in guter Nachbarschaft [mit ihr] wohnt;
26 der sein Nest baut[h] in ihrem Laubdach[i]
und zwischen ihren Zweigen übernachtet,
27 der sich in ihren Schatten[k] birgt vor der Hitze
und in ihren Wohnräumen sich aufhält.

---

15 1 Denn, wer Jahwe fürchtet, wird dies thun,
und wer sich an das Gesetz hält[l], wird sie erlangen.
2 Und sie wird ihm entgegentreten wie eine Mutter,
und wie ein jugendliches Weib[m] wird sie ihn [bei sich] aufnehmen.
3 Sie wird ihn speisen mit dem Brote[n] des Verstandes
und mit dem Wasser der Einsicht wird sie ihn tränken.
4 Er wird sich auf sie stützen und nicht ins Wanken kommen,
und auf sie sich verlassen und nicht zu Schanden werden.
5 Und sie wird ihn erhöhen[o] mehr als [je]den anderen
und inmitten der Versammlung[p] wird sie seinen Mund öffnen.
6 Frohsinn und Freude wird ihm zu teil werden,
und einen unvergeßlichen Namen wird sie ihm zukommen lassen.
7 Nicht werden sie erlangen unverständige Männer
und hochmütige Leute werden sie nicht schauen.
8 Weit weg ist sie von den Spöttern
und lügenhafte Leute denken nicht an sie.
9 Nicht 'angemessen'[q] ist Lobpreis im Munde des Gottlosen;
denn nicht ist er ihm von Gott zugeteilt[r].

10 Denn durch den Mund des Weisen[s] soll Lobpreis ausgesprochen werden,
und der, der sie (die Weisheit) beherrscht[t], wird ihn lernen.

Kap. 14, 20 — 15, 10. Vom Segen der Weisheit, der sich nur der Gottesfürchtige ganz ergeben kann. [a] Vgl. Sir. 50, 28. [b] Statt ותבונותיה „ihre einsichtsvollen Gedanken" (bezw. „Reden") lies mit S ובתיבותיה (S.-T.). [c] Statt בחקר lies nach G und S כְּחֹקֵר; ersteres könnte etwa bedeuten: „mit Bedacht" (בְּחֵקֶר). [d] Das Zeitwort רָצַד, das Ps. 68, 17 „scheel ansehen" bedeutet, steht hier wie Levit. r. sct. 26, 169[c] i. S. v. „lauernd beobachten". [e] Vgl. die Stellen im A. T. Apokr. S. 304, Anm. [c], sowie Spr. 7, 6, wo es umgekehrt von der Weisheit heißt, daß sie durch ihr Fenster ausschaut. [f] = יְצוֹתֵת, Poel des aram. Zeitwortes צות, das auch im Jüdisch-Aram. nur im Peal, Pael und Aphel vorkommt (s. Levy, NhWB IV, 188, doch s. S.-T.). S hat das Peal. [g] Lies יְתֵדֹתָיו nach G und S statt יְתֵרָיו „seine Stricke"; יֶתֶר steht übrigens auch im A. T. vom Zeltseil. [h] Vgl. zum Ausdruck Num. 24, 21. G las statt קִנּוֹ fälschlich בָּנָיו (s. Apokr. S. 304, Anm. [s]). [i] עֳפִי „Gezweig, Laub", wie Ps. 104, 12; ebenso יִתְלוֹנֵן „übernachten" in V. 26[b] wie Ps. 91, 1. Hiob 39, 28. [k] Vgl. Koh. 7, 12. [l] תּוֹפְשֵׂי תוֹרָה wie Jer. 2, 8, wo der Ausdruck „die mit dem Gesetz umgehen" parallel ist zu „die Priester". [m] Vgl. zu den beiden Bildern Spr. 7, 4 (und zum Ausdruck אשת נעורים Spr. 2, 17, sowie Sir. 7, 23 S und Apokr. S. 305, Anm. [h]). [n] Vgl. Spr. 9, 5, wo aber parallel zu לֶחֶם „Wein" steht. [o] Vgl. Sir. 4, 11[a] nach G. [p] Vgl. Spr. 24, 7[b] und o. zu 7, 7. [q] Lies נָאוָה (vgl. לֹא נָאוָה „unpassend" Spr. 17, 7; 19, 10; 26, 1) statt נאמר. [r] Zu חלק vgl. o. 7, 15 (und Hiob 39, 17). [s] חָכָם ist nicht Adjektiv zu פֶּה, wie G meint. [t] Ganz wie in S; G hat den Ausdruck seiner Textvorlage (מוֹשֵׁל?) auf Gott bezogen. Vgl. zum Ausdruck auch Sir. 45, 17[b].

---

11 Sprich nicht: Von Gott stammt meine Versündigung her;
denn, was er haßt, das hat er nicht gemacht,

12 damit du nicht sagen kannst: „Er hat mich zur Sünde verleitet“[a];
denn nicht bedarf er verbrecherischer Menschen.
13 Sünde und Greuel haßt Jahwe
und nicht läßt er sie [die Sünde] bei denen zu[b], die ihn fürchten.
14 Denn Gott hat von Anfang an[c] den Menschen geschaffen,
und er überlieferte ihn in die Hand seiner ‘Bestimmung’[d]
und gab ihn in die Hand seines Triebes.
15 Wenn du willig bist, wirst du das Gesetz beobachten
und ‘wirst es verstehen’[e], seinen [Gottes] Willen zu thun.
Wenn du an ihn glaubst,
wirst auch du leben[f].
16 Hingegossen ist vor dich Feuer und Wasser:
was du [haben] willst, darnach strecke deine Hand[g] aus.
17 Vor dem Menschen liegt das Leben und der Tod:
was er [haben] will, wird ihm gegeben werden.
18 Überreich[h] ist die Weisheit Jahwe's;
gewaltig ist er an Kräften und alles schauend[i].
19 Die Augen Gottes schauen [auf] seine Kreaturen,
und er kennt jegliches[k] Thun des Menschen.
20 Nicht gebot er einem Menschen zu sündigen,
und nicht giebt er Gedeihen[l] den Lügnern.
Und nicht hat er Erbarmen mit dem, der Falschheit verübt,
und mit dem, der ein Geheimnis offenbart[m].

Kap. 15, 11—20. Die eigene Verantwortlichkeit des Sünders für sein Los. [a]Zu dem Hiphil התקיל s. o. zu 13, 23[d]. V. 12 ist vielleicht ein Protest gegen Jer. 6, 21 (S.-T.); vgl. noch Weish. 11, 24. G beginnt mit V. 12 einen neuen Satz; auch las er in V. 11[b] תעשה („das sollst du nicht thun“) statt עשה. [b]Das Zeitwort אִנָּה steht hier wie Ex. 21, 13 i. S. v. „begegnen lassen“ (vgl. den vulgären Ausdruck: „etwas passieren lassen“); vgl. noch das Pual Spr. 12, 21 i. S. v. „zustoßen“ (eig. „zugeschickt werden“). [c]מבראשית ganz wie S מן ברשית. Das כי über dem Worte gehört an den Anfang des Verses.

[d] Schechter möchte das Textwort חוֹתְפוֹ „sein Räuber“ als bildliche Bezeichnung des bösen Triebes auffassen, der auch in der nachbibl. Litteratur mit den Epitheta צַר „Feind“ (wozu 50, 4 חוֹתֵף parallel steht), שׂוֹנֵא „Hasser“ und מַלְאַךְ הַמָּוֶת „Todesengel“ bezeichnet wird; doch müßte dieser Ausdruck zum mindesten nach יֵצֶר stehen. Es ist vielmehr mit Smend חֲתוּכוֹ „seine Bestimmung“ (vgl. חתך Niph. Dan. 9, 24 = „anberaumt sein“ und das targ. Ithpa. von חֲתַךְ = „entschieden werden“, sowie Qal neuhebr. „bestimmen“, Levy, NhWB II, 126) zu lesen. Wenn man dagegen bedenkt, daß V. 14[b] und [c] nur Dubletten (V. 14[c] wie S) sind, so könnte man auch vermuten, daß etwa חִתְפוֹ in der Bedeutung „sein Impuls“ eine andere Bezeichnung für יֵצֶר „Trieb“ (s. Apokr. S. 306, Anm. [m]) sein könnte. [e] Lies ותתבונן statt ותבונה (S.-T.), wofür G וֶאֱמוּנָה (vielleicht nach Spr. 12, 22), las. [f] Der Doppelzeiler V. 15[cd] stammt aus S, wo er die Stelle von V. 15[b] einnimmt. Vgl. Hab. 2, 4. [g] Lies ידך statt ידיך; s. o. zu 4, 29[a]. Obwohl der Plural „deine Hände“ an sich natürlich auch angehen würde, so lautet doch die (alttest.) Redeweise stets שָׁלַח יָד (s. z. B. 1 Kön. 13, 4). [h] Zu ספקה vgl. שׂפק „reichlich sein“ 1 Kön. 20, 10 (vgl. Jes. 2, 6 das Hiphil) und שֵׂפֶק „Überfluß“ Hiob 20, 22. [i] Vgl. zum Ausdruck Sir. 44, 3[d]. [k] Vor כל steht על, das durch die über- und untergesetzten Punkte als zu tilgend bezeichnet wird. Der Schreiber schrieb für כל aus Versehen על, bemerkte es aber sogleich selbst. [l] הֶחֱלִים bedeutet eigentlich: „gesund werden lassen“ (wie Jes. 38, 16, vgl. das Qal Hiob 39, 4), was hier, in etwas weiterem Sinne gefaßt, ganz am Platze ist. Was Schechter vorschlägt, החליק nach Ps. 36, 3 zu lesen, ist ganz unpassend, da zu החליק dort das Objekt „Zunge“ zu ergänzen ist, so daß es nur bedeutet: „schmeicheln“. Eher würde es in den Zusammenhang passen, wenn man החליק als Neubildung von חֵלֶק „Anteil“ so fassen könnte: „und nicht hat er es (d. h. das Sündigen) den lügnerischen Leuten (d. h. den Menschen, die eben um ihrer Menschennatur willen zum Truge neigen) als Anteil [ihres Wesens] gegeben“ (vgl. hierzu G ἔδωκεν ἄνεσιν, was freie Wiedergabe sein könnte). [m] V. 20[cd] fehlt in G, dagegen in S nur V. 20[d].

---

16 1 Trage nicht Verlangen nach '...'[a] nichtsnutzigen Knaben
und freue dich nicht über gottlose Söhne.
2 Und auch wenn es viele sind, sei nicht stolz[b] auf sie,
wenn[c] nicht bei ihnen Furcht Jahwes ist.
3 Traue ihrem Leben nicht und sei nicht ruhig über ihr Endschicksal;
denn es wird kein gutes Ende mit ihnen nehmen[d].
Denn einer, der [Gottes] Willen thut, ist besser als tausend,
und kinderlos zu sterben [besser], als wenn einer '.... mißratene'[e] Kinder hat,
und als eine freche Nachkommenschaft.
4 Von einem '....'[f], der Jahwe fürchtet, wird eine Stadt bevölkert,
und durch ein Geschlecht von Abtrünnigen wird sie verödet.
5 Vieles Derartige[g] hat mein Auge gesehen,
und Erschütternderes [noch] 'als'[h] dies hat mein Ohr gehört.

6 Gegen eine Versammlung von Gottlosen entzündet sich Feuer,
und gegen ein verruchtes Volk[i] entbrannte Zorn:
7 so daß er nicht vergab den Fürsten der Vorzeit,
die sich empörten 'gegen ihn'[k] auf Grund ihrer Macht.
8 Und nicht verschonte er die Mitbürger[l] Lot's,
die maßlos sündigten[m] in ihrem Hochmut.
9 Und nicht verschonte er das dem Verderben verfallene Volk[n],
die zermalmt wurden[o] ob ihrer Versündigung.
10 Ebenso [auch nicht] die sechshunderttausend Mann[p],
die dahingerafft wurden ob der Frechheit ihres Sinnes.

---

11 Wenn aber einer halsstarrig ist,
so würde es nur um so wunderbarer sein, wenn er ungestraft bliebe.

Denn Gnade und Zorn sind bei ihm:
er vergiebt und verzeiht, doch über die Gottlosen gießt
er seinen Grimm aus[q].
12 Wie groß seine Gnade ist, so [auch] seine Züchtigung:
jedermann richtet er nach seinen Werken.
13 Nicht wird der Übelthäter mit dem Raube entkommen,
und nicht vereitelt[r] er das Begehren des Gerechten
auf immer.
14 Jedem, der Gerechtigkeit ausübt, wird Lohn zu teil[s],
und jeder Mensch wird entsprechend seinen Thaten vor
ihm herausgehen[t].
15 [u]Jahwe verhärtete das Herz des Pharao,
so daß er ihn nicht erkannte,
damit seine Thaten geoffenbart würden unter dem
Himmel.
16 Seine Gnade wird erschaut von allen seinen Kreaturen,
und sein Licht und seine 'Dunkelheit'[v] hat er den
Menschenkindern zugeteilt.

Kap. 16, 1—23. **Die Vergänglichkeit des Glücks gottloser Kinder, deren Thaten dem gerechten Gotte nicht so verborgen bleiben wie seine Wege uns.** [a]Statt תואר in H (vgl. Apokr. zu 42, 25[b]; 43, 1[a] und 9[a]) lies תַּאֲוַת; die Verbindung הִתְאַוָּה תַאֲוָה wie Num. 11, 4. Ps. 106, 14. Spr. 21, 26. Das Textwort „Menge" in G und S braucht nicht auf ein entsprechendes Textwort im Urtexte (תַּרְבּוּת „Brut" nach S.-T.?) zurückzugehen, sondern kann Hinzufügung sein, um den in dem Plural נערי liegenden Sinn unzweideutig zum Ausdruck zu bringen. [b]Betreffs תבע vgl. o. zu 14, 4. [c]S hat dafür „weil", was sich am Einfachsten dadurch erklärt, daß im Urtexte nicht אם (wie in H), sondern כִּי stand. [d]Zu V. 3[b] vgl. Spr. 24, 20[a]. S hat für V. 3[ab]: „Traue ihrem Leben nicht und glaube nicht, daß ihnen ein gutes Ende [zu teil] werden wird"; doch ist die Auslassung vielleicht nur sekundär. Sicher ist dagegen dies, daß „Ende" in S nicht, wie Taylor fälschlich meint, dem עקבות in H entspricht. Betreffs der mutmaßlichen Textvorlage des G, die nicht עקבות gewesen sein kann, s. Apokr. z. St. [e]Nach S wäre die Lücke etwa

so auszufüllen: [בְּנֵי בְ]לִיַּעַל (vgl. 2 Sam. 3, 34. Ps. 107, 42) = „[viele Söhne], die nichtsnutzig sind". Doch wird der urspr. Text wohl nur בָּנִים רָעִים „mißratene Söhne" oder בְּנֵי עַוְלָה (dies dann i. S. v.) „nichtsnutzige Söhne" gelautet haben. Die in H noch folgenden Worte ומאחרית זדון werden erst recht späterer Zusatz sein; vielleicht wurde die Dublette dadurch veranlaßt, daß die vorangehenden Textesworte korrumpiert waren. [f] ערירי „kinderlos" ist, als aus V. 3[d] irrtümlich hier wiederholt, zu streichen. Das מן am Anfange der beiden Stichen wird durch S und ebenso durch G bestätigt; denn auch in V. 4[b] wird das erste מ von ממשפחת in der Textvorlage des G nur aus Versehen gefehlt haben, weshalb als Urtext vorauszusetzen ist: „und durch ein Geschlecht von Gottlosen wird sie (die Stadt) menschenleer" (gegen Apokr.). Danach ist der Wortlaut zweier jüdischer Citate (s. bei S.-T.), die ב statt des מן bieten, jedenfalls sekundär. [g] רבות כָּאֵלֶּה wie Hiob 16, 2. [h] H hat auch hier כאלה = „Erschütterndes (eig. „Mächtiges") wie diese [Dinge]"; doch legen G und S (der allerdings auch in V. 5[a] מאלה wiedergiebt) für ursprüngliches מאלה Zeugnis ab. [i] Zu V. 6[a] vgl. Jes. 65, 5 und zu גוי חנף in V. 6[b] vgl. Jes. 10, 6. [k] Statt מרד עולם lies nach G einfach מֹלְכֵי (מֶרֶד) mit עַל wie das synonyme מרד Neh. 2, 19 u. s.). Doch ist der Textfehler alt; denn auch S hatte עולם vor sich und las statt המורים darum הַמְּלֵאִי „welche erfüllten die Welt (עולם wie 3, 18) mit ihrer Heldenhaftigkeit" (מָלֵא mit Accusativ des Raumes wie Gen. 1, 22 u. o.). Andere Textänderungen, wie die Streichung von עולם als einer Variante von קדם (Smend) oder die Lesung הָרוֹדִים „die die Welt beherrschten" nach 44, 2 H[r] (S.-T.), sind entbehrlich und werden durch keine der Übersetzungen gestützt. Bemerkt sei noch, daß man auch עֻלָּם vokalisieren könnte: „die sich empörten gegen ihr (d. h. das ihnen durch Gott auferlegte) Joch" ꝛc. [l] = מגורים, wie Apokr. z. St. vermutet wurde. Vgl. syr.-palästin. מגירא „Nachbar", z. B. Luk. 1, 58 = περίοικος. [m] Nach dem biblischen Hebräisch würde man הִתְעַבֵּר i. S. v. „sich ereifern" (wie Ps. 78, 21 u. a.) zu fassen haben. War aber H von S abhängig, so geht die Abweichung von G und S jedenfalls darauf zurück, daß G תִּעֵב „er verabscheute" (mit Accus. wie Deut. 7, 26 u. o.) las (vielleicht nach Verblassen des

ה von urspr. התעב), S aber הִתְעִבוּ „sie handelten abscheulich“ (mit zu ergänzendem עֲלִילָה wie 1 Kön. 21, 26. Ez. 16, 52). Überdies wäre in diesem Falle auf Grund des Wortlautes von S weiter zu vermuten, daß המתעברים in H erst aus ursprünglichem הַמִּתְעִיבִים „die schändlich handelten“ entstanden ist. [n] Betreffs גוי חרם s. Apokr. z. St.; vgl. noch עַם חֶרְמִי Jes. 34, 5. [o] So nach dem Textworte, das הַמְּדוּשִׁים zu vokalisieren ist (Niph. von דוש = „niedertreten, zermalmen“, sc. die Feinde, wie Mi. 4, 13). Doch fragt es sich, ob man nicht lieber הַמּוּרָשִׁים, als Niph. von יָרַשׁ i. S. v. „die vertrieben wurden“ (eig. „des Besitzes beraubt werden“, was Gen. 45, 11 und in den Sprüchen in die Bedeutung „verarmen“ übergeht), dafür lesen soll (so Taylor nach 39, 23 H u. H[r]), wofür die Stellung des ו spricht. [p] Vgl. Num. 14, 28 ff. [q] V. 11[cd] wie 5, 6[cd]. S hat für V. 11[d]: „und viel vergiebt er, und er bestraft auch die Sünden“ (letzteres wie in V. 12[a]). [r] Hat uns G den urspr. Text aufbewahrt, so würde das Textwort des S נבטל „er vereitelt“ aus נמתן „er verzögert“ korrumpiert und H, der mit S genau zusammenstimmt, von S abhängig sein. Der Zusammenhang (s. besonders לְעוֹלָם „auf immer“) spricht mehr für das erstere Zeitwort. Der Ausdruck תאות צדיק stammt aus Spr. 10, 24; 11, 23. [s] V. 14[a] genau wie in S (betreffs G. s. Apokr.); es scheint dies der urspr. Text zu sein. Zum Sinne vgl. Spr. 11, 18. [t] D. h. aus dem Gerichte, vgl. Ps. 109, 7 (nicht aber Ps. 85, 14, wie Schechter meint). Der Text des S „und jeder findet (erlangt, sc. Lohn oder Strafe) gemäß seinen Thaten vor ihm“ geht auf die falsche Lesung ימצא statt יצא zurück; hier ist also H nicht von S abhängig, wenn nicht etwa יצא umgekehrt aus ימצא verschrieben ist. [u] V. 15 (vgl. Ex. 5, 2) und 16 finden sich in G nur in den Handschriften des alexandrinischen Texttypus (vgl. noch Apokr. z. St.), dagegen in S genau wie in H. [v] Die Lesung ושבח ist nach G und S nur Schreibfehler für וחשב.

---

17 Sprich nicht: „Vor Gott bin ich verborgen[a],
und wer wird in der Höhe an mich denken.

Unter [so] zahlreicher Menge[b] kennt man mich nicht,
und was ist meine Seele unter all' den Geistern[c] aller Menschenkinder?
18 Siehe, der Himmel und die Himmel des Himmels und der Ozean und die Erde —
wenn er herabsteigt auf sie, so 'schwanken'[d] sie,
wenn er sie heimsucht, 'so geraten sie in Unruhe'[e].
19 Auch die Gründe der Berge[f] und die Grundfesten des Erdkreises
erzittern vor Schreck, wenn er sie anschaut[g].
20 Zugleich auf mich wird er [aber] nicht seinen Sinn richten[h];
und auf meine Wege — wer sollte darauf achten?
21 [i]Wenn ich gesündigt habe, so schaut mich [doch] kein Auge;
oder wenn ich ganz insgeheim täusche — wer weiß es?
22 Die rechte Handlungsweise — wer kündet sie ihm?
Und wie kann ich hoffen, daß ich gerecht dastehe 'bei meinem Ende'[k].
23 Die, denen es an Verstand gebricht[l], sehen dies ein[m],
und der 'Querkopf'[n] bedenkt dies.

---

[a]S hat dafür das Imperfekt, worauf auch G schließen läßt. Das Perfekt scheint ursprünglich zu sein; denn nach Ps. 139, 7 ff. lag es nahe, das Imperfekt zu wählen. Zum Sinne von V. 17 f. vgl. 23, 18—21. [b]= עַם כָּבֵד, wie Num. 20, 20. [c]Eig. „unter der Gesamtheit (בקצות wörtlich: in den, d. i. innerhalb der Enden) der Geister". Daß dies der urspr. Wortlaut ist, geht auch aus dem Citate bei Saadja (s. Apokr. z. St.) hervor. [d]Nach dem Zusammenhange liegt hier eine Verwechselung der Zeitwörter עמד und מעד vor (s. Apokr. z. St.). Man könnte danach annehmen, daß in H עמודים nur aus מועדים (s. Apokr. z. St.) verschrieben wäre, und daß die über dem Worte stehenden Punkte darauf aufmerksam machen sollten (vgl. den Punkt über dem ל in V. 8). Aber auch S hatte bereits das Zeitwort עמד vor sich; und wenn H auch hier von S abhängig sein sollte, so würden die Punkte nur auf die Lesung עומדים statt עמודים hinweisen sollen. Trotzdem sind die Ver-

weisung auf Ps. 30, 8 und die Verbesserung zu ברצונו ... עומדים (Schechter) nicht am Platze; denn nach dem parallelen, statt וכרגשו zu lesenden ירגשו wird der Urtext nicht כמעמדים, sondern יַעֲמֹדוּ gelautet haben, wie auch ירעשו am Ende von V. 19 beweist. [e] Lies ירגשו mit S.-T. statt וכרגשו. [f] קִצְבֵי הָרִים wie Jon. 2, 7. [g] Vgl. Ps. 104, 32. Zu V. 18 vgl. noch Mi. 1, 3 f. [h] S hat für V. 20[a]: „Und auch ich — ich sollte es nicht zu Herzen nehmen?" Es stimmt dies zu H, sofern beide den Satz mit גם beginnen, wogegen S und H darin differieren, daß in H die dritte Person (Subjekt Gott), in S die erste steht. Der Text von H paßt übrigens besser in den Zusammenhang. [i] Dieser Doppelzeiler ist keine Dublette zu V. 20, wie Schechter anzunehmen scheint, sondern entspricht dem V. 21 in G, wie allerdings nur noch aus dem ἐν ἀποκρύφοις ersichtlich ist. S hat denselben Text wie H (nur für בכל סתר: „an jedem verborgenen Orte" und H in dem Bedingungssatze am Anfange wieder Perfekt statt Imperfekt, wie o. in V. 17). Zum Sinne vgl. 23, 18. [k] V. 22 fehlt in S, und G hatte einen abweichenden, wohl verstümmelten Text vor sich, wie man z. T. noch aus H erkennen kann. Denn G las bereits das fehlerhafte חוק, wofür etwa בְּחֻקִּי = „bei [Ablauf] meiner Frist" (?) zu lesen ist, und vermutete danach wohl ירחק als Prädikatsverbum. Das Textwort אצוק in H ist leicht, und durchaus dem Zusammenhange angemessen, in אֶצְדַּק (vgl. Hiob 22, 3) zu verbessern. Der Sinn von V. 22[b], der sich bei der Fassung von G ergab, war dann wohl für ihn bestimmend, das Textwort מעשה צדק (vgl. Jes. 32, 17) auf das gerechte Gericht Gottes zu beziehen. [l] חסרי לב wie o. 6, 20. [m] S hat für יבינו vielmehr באמרין „sie sagen", welches Zeitwort wohl sekundär ist. [n] Nach S „der frevlerische Mann" müßte man vermuten, daß statt עותה zu lesen sei עַוְלָה, vgl. בני עולה o. V. 1. Nach dem parallelen Gliede dagegen läge es näher dafür נַעֲוֵה zu lesen, vgl. נַעֲוֵה־לֵב „verkehrten Herzens" Spr. 12, 8.

24 Höret auf mich und vernehmet meine Sprüche,
und meine Worte nehmt euch zu Herzen[a].

25 Ich will [wohl]abgewogen[b] meinen Geist ausströmen lassen
und vorsichtig[c] will ich meine Meinung kund thun.

---

26 Als Gott seine Werke schuf von Anfang an,
hat er über ihre Wesen[d] . . . . .

Kap. 16, 24—30. Der Herr als Schöpfer der Welt. — [a] V. 24 ganz wie in S, nur daß dort in V. 24[a] „meine Lehre" (= לִקְחִי?; G *ἐπιστήμην* = שִׂכְלִי?) statt מִשְׁלִי steht und in V. 24[b] „alle [meine Worte]". [b] Wörtlich: „mit Gewicht"; so in H, G und S. Dagegen differiert der Rest von V. 25[a]: G „ich will . . . Belehrung kund thun", und S „ich will . . . meine Worte sagen". [c] Wie צָנוּעַ 42, 8[d] nicht in der im A. T. üblichen Bedeutung „sittsam" steht, sondern s. v. a. „klug" bedeutet, so steht הַצְנֵעַ hier nicht wie Mi. 6, 8 in der Bedeutung „demütig", sondern i. S. v. „bedacht" (ähnlich S: „in Weisheit"). Vgl. noch zu 35 [32], 3. [d] V. 26 wie in S. Wie חייתהם „ihre Lebewesen" in H und ברייתהון „ihre Geschöpfe" in S zeigt, sind mit den „Werken" in V. 25[a] Himmel und Erde" (bezw. auch die Meere ꝛc.) gemeint.

B. Handschrift B: Kap. 30, 11—33, 3; 35, 9—38, 27 und 50, 22[c]—51, 30[1]).

Kap. 30, 11—31, 11.

30 11 Mache ihn nicht selbständig[a] in seiner Jugend
und vergieb nicht seine schlechten Streiche.

---

1) Die von Schechter und Taylor herausgegebenen neuen Fragmente umfassen nur folgende Stücke (außer 49, 12[c]—51, 30, wovon 49, 12[c]—50, 22[b] bereits in Kautzsch' Apokryphen übersetzt ist; s. o. S. 364): 30, 11—31, 11; 32, 1—33, 2; — 35, 9—36, 21; 37, 27—38, 27. Dazu sind aber neuerdings zwei Blätter gekommen, die G. Margoliouth unter Handschriftfragmenten des Britischen Museums, die gegen Ende des Jahres 1898 erworben wurden, entdeckte, und die 31, 12—31, sowie 36, 23—37, 26 enthalten, also zwischen die Seiten 12 u. 13 sowie 16 u. 17 des Textes von Schechter und Taylor hineingehören und somit diesen Text aufs glücklichste ergänzen. Wir behandeln darum im Nachstehenden zugleich auch noch diese

12 'ᵇZerbläue seine Schulter, so lange er noch ein Knabe ist',
zerbrichᶜ ihm die Rippen, so lange er noch jung ist.
Beuge sein Haupt in seiner Jugend
und zerbläue seine Hüften, während er noch klein ist,
damit er nicht störrisch werdeᵈ und dir den Gehorsam verweigere
und dir infolge seines Verhaltens der Atem vergeheᵉ.
13 Züchtigeᶠ deinen Sohn und laß sein Joch schwer auf ihm lasten,
damit er nicht in seiner Thorheit 'sich gegen dich auflehne'ᵍ.

Kap. 30, 1—13. **Mahnung zu strenger Kinderzucht.** — ᵃEig. „laß ihn nicht herrschen", bezw. „mache ihn nicht zum Herrscher"; Hiphil הַמְשִׁיל wie 45, 17; 47, 19. ᵇDiese beiden Doppelzeiler, von denen der erste mit G übereinstimmt und uns, wenngleich verstümmelt, den urspr. Text aufbewahrt hat, der zweite dagegen genau dem Wortlaute von S entspricht und wohl von diesem abhängig ist, sind eben aus diesem Grunde ganz besonders lehrreich. Dabei können wir noch erkennen, daß und wie S auf eine verderbte Relation des Urtextes zurückgeht, und zugleich diesen urspr. Text aus G und S restituieren. Das erste Wort von H ist כְּתֵפוֹ oder כְּתֵפָיו zu lesen; S las dafür irrtümlich כוף und ergänzte dann das Objekt „sein Haupt", auch wurde dadurch das Verbum des Urtextes תפגע (wenn er es las) entbehrlich. Was in H folgt, konnte der Abschreiber vielleicht i. S. v. „aufs nackte, bloße Fleisch" fassen; es ist aber jedenfalls korrumpiert aus urspr. עַד עֲוִיל (bezw. עוֹד) „so lange er noch ein Knabe ist" (welche Textkorrumption wohl dadurch entstand, daß ein Schreiber על statt עויל, wegen des vorausgehenden עד, las und danach zu der Präposition ein Nennwort setzte) bezw., wenn das חי auf ein ähnliches Wort zurückgehen sollte, aus עַד רַךְ „so lange er noch zart ist". ᶜDas

---

neuesten Fragmente, die der Finder im Oktoberhefte des Jahrganges 1899 der Jewish Quaterly Review mit englischer Übersetzung und Erläuterungen veröffentlicht hat, obwohl dadurch der Abschluß unseres Aufsatzes in dem vorliegenden Hefte der Theol. Studien und Kritiken leider unmöglich gemacht wird.

Textwort תַּפְגַּע könnte zur Not ursprünglich sein (vgl. פָּגַע „schlagen“ mit Acc. der Person, z. B. Ex. 5, 3). Doch wird die von Schechter vorgeschlagene Lesung תְּבַקַּע durch Ez. 29, 7 (wo freilich höchst wahrscheinlich כַּף statt כתף zu lesen ist) und wohl auch durch פקע in S nahegelegt. Daß übrigens בקע i. S. v. „zerschlagen“ ein gebräuchlicher Ausdruck war, geht daraus hervor, daß in (dem sekundären!) V. 12[d] בקע für פקע bei S eingesetzt ist. Die a priori vorhandene Möglichkeit, daß V. 12[cd] eine andere Relation des hebr. Urtextes und der Text von S dessen Wiedergabe sei, ist deshalb wenig wahrscheinlich, weil der Aramäismus כֹּף und das spät-hebr. כְּשֶׁהוּא für das Gegenteil spricht und weil sich der Text von S nach Obigem leicht als Wiedergabe des undeutlich gewordenen Urtextes כתפו erklären läßt. [c] Es ist nicht ratsam, mit Schechter רְצוֹץ als Imper. Kal zu lesen, weil diese Form wenigstens im A. T. nicht zu belegen ist. Der Vokalisation רַצֵּץ steht nichts im Wege (vgl. Pi. רִצֵּץ Ps. 74, 14 u. s.). [d] Lies יַקְשֶׁה nach H[r], d. i. wörtlich: [„daß er nicht] verhärte“; das Objekt „sein Herz“ ist nach Jes. 63, 17 zu supplieren. S scheint יִקְשֶׁה gelesen zu haben, was dem Textwort von H ישקה graphisch näher steht. [e] מַפַּח נֶפֶשׁ findet sich Hiob 11, 20 in der Bedeutung „Verhauchen der Seele“ (vgl. das Zeitwort נָפַח mit נֶפֶשׁ Jer. 15, 9 und im Hiphil Hiob 31, 39), wobei hier kaum das Verscheiden gemeint sein wird. Das Prädikatsverbum וְנוֹלַד (als Perf. consec.) entspricht dem lat. oriri (s. Levy II, 241); das darunter stehende ולך, das G vor sich gehabt zu haben scheint, giebt gleichfalls einen Sinn: „und dir von ihm her [zu teil] werde“ 2c. Ferner kann man ממנו sowohl persönlich: = „von ihm aus“ als auch, wohl besser, neutrisch fassen: = „infolge davon“, sc. infolge des in V. 12[c] geschilderten Ungehorsams. [f] Das Piel יִסֵּר steht hier wie 7, 23 (w. s.) von der körperlichen Züchtigung. [g] Schechter geht von dem Textwort יתלע aus und meint, daß dieses bedeuten könne: „[daß er nicht bei dir] Würmer bekomme“ (neuhebr. הִתְלִיעַ „Würmer bekommen“, Levy IV, 648), was i. S. v. נִבְאַשׁ „sich verhaßt (eig. stinkend) machen bei jemand“ (mit בְּ wie 1 Sam. 13, 4, vgl. Hiphil „verhaßt machen“ Gen. 34, 30 und „verhaßt sein“ 1 Sam. 27, 12, gleichfalls mit בְּ) stehen soll; doch wäre es höchst un-

natürlich, wenn der Siracide für das, überdies bildlich zu verstehende „stinkend werden“ den Ausdruck „Würmer bekommen“ eingesetzt hätte. Nach G und S wäre es am einfachsten, statt יתלע H bezw. יתעל H^r zu lesen תִּתָּקֵל (vgl. Levy IV, 662 und das Derivat תקלה 34 [31], 7) = „[damit du nicht] zu Falle kommst“; doch paßt hierzu das בך am Schlusse des Verses nicht. Wir lesen darum nach H^r יִתְעַל, das (wegen des in פן liegenden Sinnes der Abmahnung verwendete) abgekürzte Imperfekt des Hithp. הִתְעַלָּה „sich erheben, sich überheben“ (vgl. Jer. 51, 3).

---

14 Besser ist's, arm und körperlich frisch[a] zu sein,
als reich und an seinem Leibe [von Krankheit] geplagt.
15 Frische des Leibes[b] ersehne ich mehr als lauteres Gold
und gesunden Geist mehr als Perlen.
16 Nicht ist der Reichtum mehr wert als ‘Gesundheit des Leibes’[c]
und nicht behagliche Verhältnisse mehr als innerliches Behagen[d].
17 Besser ist's zu sterben als ein verfehltes Leben,
und die ewige Ruhe besser als andauerndes Siechtum.
Besser ist's zu sterben als eine schlechte Lebensführung
und hinabzufahren zur Unterwelt als beständiges Siechtum[e].
18 Reichlich dargebotene Leckerbissen[f] vor verschlossenem Munde
[sind wie] ein Opfermahl, das vor einen Grabstein[g] hingestellt ist.
19 [h]Was nützt es den Götzen der Heiden,
die [es] nicht essen und riechen können?
Ebenso ist's mit dem, dem Reichtum ‘gehört’
und der keinen Genuß ‘davon’ hat.
20 Mit seinen Augen[i] . . . .
. . . .
Wie der ‘Eunuch’[k], der eine Jungfrau umarmt und seufzt,
so ist der, der das Rechte [nur] aus Not thut; — —

'wie'[1] der Eunuch, der bei einer Jungfrau übernachtet —
und Jahwe fordert von ihm Rechenschaft [dafür].

Kap. 30, 14—20. Vom Glücke der Gesundheit. [a]Wörtlich „lebendig an seinem Körper". Das Adj. חַי steht hier wie im Neuhebräischen (s. Levy II, 41) i. S. v. „gesund" (eig. „lebenskräftig"); vgl. das Zeitwort חָיָה = „wiedergenesen" Jes. 38, 21. Jos. 5, 8. S hatte augenscheinlich denselben Text vor sich, setzte aber, da ihm חַי ungewöhnlich vorkam, zur Erläuterung ושריר „und kräftig" hinzu. [b]Statt שר H, das wohl nur Schreibfehler ist (wie Spr. 3, 8) ist nach H[r] שְׁאֵר zu lesen, entsprechend dem בשר in V. 14[b]; vgl. zum Ausdruck Spr. 14, 30. Es liegt zwar nahe, an die Wurzel שרר zu denken und danach in שר die Bedeutung „Gesundheit" (s. o. שריר bei S in V. 14[a]) zu vermuten; aber dieser Begriff wird durch das prägnant gebrauchte Nennwort חַיִּים, dessen Bedeutung durch das Adj. in V. 14[a] festgestellt wird, zum Ausdruck gebracht. [c]Lies עֹצֶם שְׁאֵר. Der Schreiber schrieb statt עצם „Stärke" zunächst aus Versehen wieder עשר, bemerkte aber sein Versehen und setzte עצם noch am Schlusse hinzu. [d]Wörtlich „und nicht giebt's ein Wohlsein über dem Wohl des Herzens". [e]Auch die Dublette von V. 17 (= V. 17[cd]) ist eine wörtliche Wiedergabe des Textes von S (s. o. betreffs V. 12). [f]Wörtlich „ausgegossenes Gutes"; טוֹבָה wie in V. 16[b], wo es i. S. v. „Wohlsein" steht. Hier dagegen hat es konkreten Sinn, bedeutet aber nicht allgemein „Güter" (wie z. B. Koh. 5, 10), sondern nach dem Zusammenhange „wohlschmeckende Speisen" (vgl. das schweizerdeutsche „Guotsi"). V. 18 ist ein emblematischer Spruch wie Spr. 11, 22 (Delitzsch, Das Salomonische Spruchbuch S. 9 f.). [g]Gemeint ist der Stein, der senkrecht als Verschluß eines in die Wand eingegrabenen Höhlengrabes aufgestellt ist (vgl. Levy I, 335). Da ein solcher Verschlußstein neuhebräisch גּוֹלֵל heißt, so ist es am geratensten, גולל statt גלול in H und H[r] zu lesen. Wäre letzteres dennoch richtig, so wäre es dem jüdisch- und christlich-aramäischen Nennworte גְּלָלָא entsprechend גְּלוֹל zu vokalisieren. [h]V. 19 entspricht genau dem Wortlaute von S, wonach die unleserlichen Worte so zu ergänzen sind: in V. 19[c] שֹׁרֶשׁ und in V. 19[d] מִכִּיסוֹ (dies eher als מֵהוֹנוֹ „von seinem Reichtum" bei

Schechter), was der Konstruktion des neuhebr. נֶהֱנֶה entspricht (Levy I, 480). Daß V. 19 in H sekundär ist, wird auch dadurch nahegelegt, daß er erst nachträglich am Rande beigeschrieben ist (freilich fehlt auch der unentbehrliche V. 20[a] in H). Aber es ist sehr wahrscheinlich, daß überhaupt der ganze Vers, obwohl er sich auch in G findet, doch nur eine spätere Zuthat ist. Diese könnte dadurch hervorgerufen sein, daß ein Leser גלול irrtümlich als גִּלּוּל „Götze“ las, was ihn veranlaßte, im Anschluß an Deut. 4, 28 den Gedanken in einem besonderen Verse noch weiter auszuführen, ohne daß er thatsächlich Neues vorbringt. [i] Auch בעינו steht noch am Rande; das Folgende ist unleserlich, doch meint Schechter am Ende חרק lesen zu können. Danach lautete V. 20[a]: „Mit seinen Augen sieht er's und knirscht [mit den Zähnen]“, sc. vor Verdruß (wie in Ps. 112, 10). Als ursprünglicher V. 20[b] hat der erste Stichos des folgenden Doppelzeilers zu gelten, wogegen dessen zweiter Stichos irrtümlich aus 20, 4[b] hier in den Text eingedrungen ist, wie dies auch in GAl. der Fall war (s. Apokr. S. 383, Anm. [i]). Es ist dies jedoch für uns darum von Wert, weil wir so den Wortlaut von 20, 4[b] und dadurch zugleich den vom Siraciden beabsichtigten Sinn unzweideutig kennen lernen, und zwar liegt das Tertium comparationis dort in der Nutzlosigkeit, insofern, wenn einer das Unrechte nur gezwungener Maßen meidet bezw. so das Rechte thut, dies keinen sittlichen Wert hat und ihm nicht als gute That angerechnet werden kann. Zu בְּאוֹנֶס vgl. das Zeitwort אָנַס „drängen, nötigen“ Esth. 1, 8 und das neuhebr. Nennwort אוֹנֶס „Zwang, Nötigung“ (Levy I, 112). Einen anderen Gedanken bringt die Lesung von H[r] בְּגָזֵל „durch Raub“ zum Ausdruck, indem hierin dies liegt, daß der Eunuch sich etwas aneignen will, was ihm nicht zukommt (vgl. hierzu Apokr. S. 329, Anm. [n]). [k] Lies סָרִיס statt סרים, was daraus nur verschrieben ist. [l] Wie bei V. 12 u. 17 ist die Dublette von S abhängig, weshalb es sich auch empfiehlt, mit Schechter כביר statt כן zu lesen. Der zweite Stichos war wahrscheinlich ursprünglich nur eine Randglosse, die aus Versehen oder, um so einen Doppelzeiler zustande zu bringen (nachdem der erste Stichos von seiner urspr. Stelle abgesprengt war, s. o.), in den Text kam.

Mit V. 19[c] des G ist er, trotz der von Smend richtig beobachteten Ähnlichkeit des Ausdrucks, schwerlich zusammenzustellen. Daß der Ausdruck נֶאֱמָן i. S. v. syr. מהימנא, also = „Eunuch“, üblich war, ist zwar möglich (König S. 174), aber nicht wahrscheinlich.

---

21 Gieb dich nicht ganz dem ‘Kummer’[a] hin
und bringe dich nicht herunter durch deine ‘Bedenklichkeit’[b].
22 Frohsinn des Herzens ist Leben für den Mann
und die Freude eines Menschen Verlängerung seiner ‘[Lebens]tage’[c].
23 Ergötze[d] dich und mache dein Herz fröhlich,
und Ärger[e] wisse dir fern zu halten.
Denn viele hat [schon] der ‘Kummer’[f] getötet,
und im Ärger liegt kein Nutzen[g].
24 Ereiferung und ‘Zorn’[h] verkürzen die Tage,
und vor der Zeit[i] macht die Sorge alt.
25 [gr. 33, 13[b]] Der feste Schlaf eines guten Gewissens ersetzt die Leckerbissen[k]
und seine Speise bekommt ihm gut[l].

34 (31) 1 Die ‘Schlaflosigkeit’[m] des Reichen ‘bringt’ sein Fleisch ‘zum Schwinden’,
-- die Sorge um den Lebensunterhalt verscheucht den Schlummer.
2 Die Sorge um den Lebensunterhalt verscheucht den Schlummer, —[n]
und schweres Siechtum[o] verscheucht den Schlummer.
Einen treuen Freund kann Schimpfrede verjagen,
und den, der ein Geheimnis verbirgt, ‘liebe’[p] wie dich selbst[q].

Kap. 30, 21—31 [gr. 34], 11. **Von allzugroßer Traurigkeit und Sorge ums Geld.** — [a] Statt des Schreibfehlers לדין ist לְדָוֹן zu lesen. Das Nennwort דָּוֹן „Sorge“ (auch V. 23[e]; betreffs V. 24 f. z. St.) findet sich nach dem ʿArukh schon Aboth 2, 7, wo die Ausgaben das biblische Äquivalent דְּאָגָה dafür bieten

(vgl. Levy I, 381); weitere Belegstellen s. bei Taylor z. St. [b]So nach H[r] (wie Apokr. S. 383, Anm.[1] vermutet wurde): בְּעֵצָתְךָ d. i. wörtlich „durch deine Selbstberatung", womit skrupulöse und selbstquälerische Erwägungen gemeint sind; die Lesung בְּעֲוֹנְךָ „durch deine [eigene] Schuld" könnte auf Ps. 31, 11 zurückgehen, wo דִּין parallel mit יָגוֹן, einem Synomon von דְּוָיוֹן, steht (Schechter). Eine weitere Variante des ganzen Stichos V. 21[b], die gleichfalls am Rande steht, lautet: וְאַל תַּכְשִׁלְךָ עֲצָתְךָ „und nicht bringe dich deine Bedenklichkeit herunter" (statt des durch G und S bestätigten תִּכָּשֵׁל in H, d. i. eig. „daß du nicht ins Wanken kommest"); die Parallelstellen zeigen, daß sich das „Wanken" ebensowohl auf wankende Gesundheit wie auf wankende Vermögensverhältnisse beziehen kann. [c]Lies nach G und S יָקִיר statt אפר, das der Abschreiber niederschrieb, indem er gedankenlos Stellen wie Spr. 19, 11. Jes. 48, 9 im Sinne hatte. Nach G ist האריך als Infinitiv zu vokalisieren, wie auch das parallele חיי איש nahe legt; für das Verbum finitum, das S wiedergiebt, müßte מַאֲרִיךְ stehen. Was S für גיל hat (תרעיתא „die Gesinnung"), geht nach H nicht auf eine falsche Lesung des Urtextes (s. Apokr. S. 383, Anm. [n]) zurück, sondern auf innersyrische Textverderbnis; das urspr. Textwort war vielleicht תפניקא „das Vergnügen", das sich z. B. auch 34 [31], 3 findet. [d]Da nach dem talmudischen und syrischen Sprachgebrauche das Peal פרג intransitive Bedeutung hat, so vermuten wir, daß statt פרג hier das Pilel פּוֹגֵג zu lesen ist, was zu dem jüdisch-aramäischen אתפרגג „sich ergötzen" (Levy IV, 12) passen würde. [e]Das Nennwort קִצָּפוֹן kommt in der Midraschlitteratur als Synonym von קֶצֶף „Zorn" vor (Levy IV, 361); hier und V. 23[d] bedeutet es nach dem Zusammenhange s. v. a. „Ärger", ebenso wie das Zeitwort התקצף 35 [32], 19 in der Bedeutung „sich ärgern" steht (vgl. die ähnliche Milderung des Begriffes von בוש „sich schämen" zu „sich genieren"; s. o. S. 375 zu 4, 20). [f]Auch hier, wie in V. 21[a], ist דְּוָן statt דין zu lesen. [g] = תְּעָלָה, das sich auch 41, 14[c] in H findet (vgl. betreffs der Verwendung des Wortes Schechter z. St.). [h]Lies nach G und S יְחָרוֹן (was vielleicht die jetzt unleserlich gewordene Randnote zu ידין bot) statt ידין, womit wohl wieder וְדָוֹן „und Kummer" gemeint ist; nur ist nicht letzteres

das urspr. Textwort (so Taylor zu V. 21), vielmehr ist gemeint, daß die Sorge ebenso wie die verschiedenen Grade des Zornes das Leben verkürzt. [l] Wörtlich „wenn [noch] nicht die Zeit ist“. [k] V. 25a lautet wörtlich: „Der Schlaf (plur. שְׁנוֹת wie Spr. 6, 10; 24, 33) eines guten Herzens ist anstatt Leckerbissen“. Ähnlich lautet V. 25a in S (vgl. Apokr. S. 384, Anm. e). Betreffs der Verstellung mehrerer Blätter in G, wodurch 30, 25 — 33, 13a sich vor unseren Vers schob, der danach in G als 33, 13bc gezählt wird, s. Apokr. S. 384, Anm. c. [l] קָלָה mit עַל bedeutet in solchem Zusammenhange s. v. a. „anschlagen“ (vgl. Apokr. S. 384, Anm. e z. St. und S. 474, Anm. b zu 51, 17). S hat ganz analogen Wortlaut: „und alles, was er ißt, kommt seinem Leibe zu Gute“. [m] Lies mit Hr שְׁקֹד statt שֶׁקֶר, wie auch 42, 9a nach G für שקר zu lesen ist (vgl. noch Apokr. S. 261, Anm. c). Es ist nicht nötig mit Smend die Textvorlage des G als urspr. Text anzusehen und danach zu lesen: שְׁקֹד עֹשֶׁר תְּמַסֶּה שְׁאֵר „die Schlaflosigkeit des Reichtums läßt das Fleisch zerfließen“ (הִמְסָה wie Jos. 14, 8 u. s.); nur giebt תְּמַסֶּה einen besseren Sinn und wird zugleich durch S nahegelegt, obwohl auch תְּמַחֶה „vertilgt“ einen nicht unpassenden Sinn giebt und doch vielleicht dadurch geschützt wird, daß es, wie Taylor bemerkt hat, Anagramm des Wortes מְחִיָּה in V. 1b ist. Andererseits legt S für עָשִׁיר Zeugnis ab. Dagegen muß mit Smend die Lesart וְדַאֲגָתוֹ „die Sorge um ihn“ (sc. den Reichtum) in Hr in den Text setzen, wer nach G in V. 1a wie er liest. Bemerkt sei noch, daß in der neuhebräischen Litteratur nur הִפְרִיג i. S. v. „schwinden lassen“ belegt ist (s. Levy IV, 97), so daß הִפְרִיעַ, das H in V. 1b und 2b statt הפריג Hr bietet, jedenfalls mit dem letzteren zu vertauschen ist, obwohl es sich auch 42, 9 in gleichem Zusammenhange findet (anderer Art ist פרע in 43, 22, w. s.). [n] Die beiden Doppelzeiler V. 1 und 2ab können weder in G und in S noch in H ursprünglich sein. Als ursprünglich hat nur V. 1a und V. 2b zu gelten, die zusammen einen emblematischen Spruch (mit verknüpfendem ו „und“ i. S. v. „so wie“; s. Delitzsch, Das salom. Spruchbuch S. 9) bilden, so daß die von Smend vorgeschlagene Lesung וְכַחֲלִי zwar ganz ansprechend, aber nicht nötig ist. Der Text von H stimmt genau

mit S überein; und wenigstens V. 1[b] und V. 2[a] sind wohl sicher von S abhängig, da מִחְיָה „Lebensunterhalt“ ganz entsprechende Wiedergabe des מזונא bei S ist, dieses aber jedenfalls nur aus ממונא „Geld“ verderbt ist (s. Apokr. S. 385, Anm. [c]). Dabei könnte צפתא דממונא „die Sorge ums Geld“ eine Wiedergabe der von G uns überlieferten Variante עֹשֶׁר zu עָשִׁיר bei H und S sein. Daß aber מחיה samt מזונא sekundär ist, ist schon deshalb wahrscheinlich, weil der Gedanke an die Sorge ums tägliche Brot hier durchaus nicht in den Zusammenhang hereinpaßt. Auch in G sind V. 1[b] und V. 2[a] nur nichtssagende Füllsel. [o] Lies מַחֲלָה wegen תפריג statt מחלי nach Ex. 15, 26; 23, 25 (מַחֲלָה fem. von מַחֲלֶה Spr. 18, 14. 2 Chron. 21, 15) und Sir. 38, 9 H[r], und sodann als Adjektiv dazu חֲזָקָה statt חזק (vgl. z. B. חזק „stark“ von einer Hungersnot 1 Kön. 18, 2), worauf wohl die Randglosse חז' hinweisen will. [p] Lies nach 7, 21 אֱהֹב statt אוהב. [q] Dieser Doppelzeiler V. 2[cd], der gar nicht in den Zusammenhang paßt und auch bei G und S fehlt, ist jedenfalls nicht ursprünglich oder steht wenigstens nicht an seiner urspr. Stelle. Während er sich dem Wortlaute nach nirgends sonst findet, ist sein Inhalt zu verschiedenen Malen im Buche Jesus Sirach zum Ausdruck gebracht; vgl. u. a. 22, 22, sowie zu V. 2[c] 22, 20 und 41, 22[c] (vgl. zu חֶרְפָּה in dem speziellen Sinne „Vorrücken“ sc. einer Wohlthat Apokr. S. 321, Anm. [a] und S. 344, Anm. [b] u. [d]) und zu V. 2[d] 27, 16—21 und andere Stellen. Das Zeitwort הִגִּיד (im Hiphil, weshalb תגיד H[r] nicht richtig sein kann) stand wahrscheinlich auch 22, 20[a].

---

3 Der Reiche ‘müht sich ab’, um ein Vermögen ‘zusammenzubringen’[a],
und, wenn er ausruht, [so ist’s,] um Vergnügen zu genießen[b].
4 Der Arme plagt sich[c] für die Bedürftigkeit[d] seines Hauses,
und, wenn er ausruht, so wird es ihm [an allem] fehlen[e].
Der Arme müht sich ab wegen des Mangels an Vermögen,
und, wenn er ausruht, so hat er keine Ruhe[f].

5 Wer dem Golde nachjagt, wird nicht schuldlos bleiben[g],
und wer das Geld[h] liebt, wird dadurch in Schuld verfallen.
6 Viele haben Gold 'zusammengehäuft'[i]
und haben sich auf 'ihren Besitz'[k] verlassen;
und nicht vermochten sie sich vor dem Unglück zu retten
und ebenso wenig sich zu helfen am Tage des Zornausbruchs.
7 Denn ein Anstoß[l] ist es (das Gold) für den Thörichten[m]
und jeder Einfältige stolpert[n] darüber.
8 Heil dem Manne, der untadelig erfunden ward,
und der auf der Jagd nach dem Gelde nicht [vom Rechten] abwich[o].
9 Wer ist der Mann, daß wir[p] ihn glücklich preisen?
denn er hat Wunderbares zustande gebracht[q].
10 [r]Wer ist der Mann, daß wir uns ihm anschließen
und es ihm zum Heile und zum Ruhme gereiche?
Denn, wenn das Behagen seines Lebens [wirklich] größer wird,
so will ich zu deinem Ruhme beitragen.
Wer pries es[s] und sein Leben blieb ohne Schaden[t]?
da 'will ich'[u] zu deinem Ruhme beitragen.
Wer hat Gelegenheit ein Unrecht zu thun und thut es nicht,
eine Sünde zu begehen und verzichtet darauf?!
11 Darum 'steht'[v] sein Glück fest,
und von seinem preisenswerten Verhalten wird die Gemeinde erzählen[w].

[a] Nach G und S, mit dem H hier wieder genau zusammenstimmt (ausgenommen nur den Anfang von V. 3[b] in S: „und er ruht aus"), ist statt des durch das parallele Zeitwort verschuldeten לקבל zu lesen לְקַבֵּץ. Am Anfange des Verses ist עמלי natürlich nur verschrieben statt עָמֵל, das H[r] bietet. [b] Der Ausdruck wie 41, 1[d] H (s. Apokr. S. 435, Anm.[a] z. St.). [c] Statt יגע will Schechter das Adj. יָגִיעַ lesen, doch meint er vielleicht nach Koh. 1, 8 das Verbaladjektiv יָגֵעַ. [d] bezw. „das Be-

dürfnis". [e] Von den beiden Dubletten entspricht hier ausnahmsweise die erste dem Texte von S, von dem sie jedenfalls abhängig ist. Dabei faßte der hebräische Übersetzer das Nennwort עמרא bei S i. S. v. „Wohnung", während es hier wohl den „Lebensunterhalt" bezeichnen soll. In dieser Bedeutung kann עמרא gut freie Wiedergabe von כֹּחַ sein, das hier i. S. v. „Vermögen" steht (wie Hiob 6, 22; 36, 19. Spr. 5, 10). [f] Ein Wortspiel, wie z. B. 41, 9; für לֹא נָחָה לוֹ (part. fem. von נוּחַ) „es ist nicht ruhig (= „es giebt keine Ruhe") für ihn" hat man nicht mit Schechter anders zu lesen: נַחַת oder נִיחָה wie 30, 17, oder gar לַאֲנָחָה „zur Wehklage" wie 41, 9^b (47, 20^d) für לא נחה = „so ists zum Jammern für ihn". [g] V. 5^a wie Spr. 28, 20^b. Nach dem biblischen Sprachgebrauche muß es חָרִיץ heißen, wie H hat (gegen חָרִיץ H^r). [h] = מְתִיר, wie 42, 5; vgl. o. S. 396 zu 7, 18 und Apokr. zu 7, 18; 27, 1; 42, 5 und zu unserer Stelle. [i] V. 6^a in H wäre zu übersetzen: „Viele wurden zu Grunde gerichtet als Beute des Goldes" (wörtlich: „viele waren Vernichtete des Goldes"); doch müßte dies מְחֻבְּלֵי statt חֲבוּלֵי heißen. Da aber V. 6^{a-d} in H sich eng an S anschließt, so lesen wir mit Bevan חוֹמְלֵי bezw. (wenn das aramäische Zeitwort חמל nicht der Sprache des Siraciden zu eigen gewesen wäre) einfach קוֹבְצֵי (vgl. oben V. 3^a). Die Variante חַלְלֵי H^r ist aus Spr. 7, 26^a entlehnt; sie lag bereits dem G vor, bildet aber jedenfalls nicht den urspr. Wortlaut. [k] H bietet פְּנִינִים „Perlen"; doch zeigt נכסיהון bei S, daß dafür קִנְיָנָם zu lesen ist. Übrigens ist auch der Wortlaut von S kaum ursprünglich; die Vergleichung mit G, wo freilich V. 6^a nicht dem Urtexte entspricht, legt die Vermutung nahe, daß es nur ein Doppelzeiler war, etwa V. 6^a H + V. 6^b G. Sonach würde V. 6^{cd} in S sekundär sein, wozu paßt, daß dieser Doppelzeiler nur eine freie Wiedergabe von Spr. 11, 4 ist. In der Randnote heißt es, abweichend von S: . . . „am Tage des Zornausbruchs, . . . am Tage des Unglücks". [l] G hat תקלה, eig. „Anstoß" (vgl. das Niphal נתקל 13, 23^d; s. d.), konkret gefaßt und hat es, weil er in V. 7^b das Bild vom Vogelfang voraussetzte (doch s. u.), jedenfalls vom Sprenkelhölzchen, durch das der Vogel in die Fangvorrichtung fällt, verstanden, das er

wohl mit *ξύλον προςκόμματος* bezeichnen wollte, obwohl man bei diesem Ausdrucke eher an ein im Wege liegendes Stück Holz, über das man stolpert, denkt (vgl. Apokr. S. 386, Anm. [c]). [m] Statt אויל hat G anders gelesen: לו ..... ל (natürlich nicht bloßes לאל oder לאליל, wie Schechter meint), wenn er nicht bloß den Sinn von אויל freier zum Ausdruck bringen wollte. [n] Nach נוֹקֵשׁ 41, 2[c] H[r] (s. Apokr. S. 435, Anm. [e]) wird auch hier und 35 [32], 15 das aramaisierende Zeitwort נקש vorliegen. So hat es auch S gefaßt; G dagegen dachte an das im A. T. häufige Bild vom Vogelfang und las danach entweder נוֹקָשׁ (part. Niph. von יקשׁ) oder יִנָּקֵשׁ (impf. Niph. von נקשׁ), was beides „wird verstrickt, gefangen" bedeutet. [o] Wörtlich: „und hinter dem Gelde (ממון) her nicht abwich" (zu נָלוֹז vgl. Spr. 3, 32). In V. 8[a] ist es übrigens das Einfachste, mit G und S עָשִׁיר „der Reiche" statt אִישׁ zu lesen; doch kann letzteres auch ursprünglich sein. נִמְצָא תָמִים (bezw. H[r] נִמְצוּא) wie 44, 17[a] (betreffs 44, 16[a] vgl. Apokr. S. 450, Anm. [k]). [p] H[r] hat dafür תְּאַשְּׁרֶנּוּ „daß du ihn glücklich preisest" (vgl. G.-K. § 144[h]). [q] Wie 50, 22[b] nach Richt. 13, 19. [r] Die drei Doppelzeiler V. 10[a–f] sind „ein Chaos von Varianten" (Taylor), wogegen V. 10[gh] mit V. 10[bc] G und V. 10[cd] S genau übereinstimmt und jedenfalls ursprünglich ist. Ferner entspricht V. 10[ab] dem Wortlaute von S: „Wer ist der, daß ich mich ihm anschließe, und es ihm zum Heile sei, und es ihm zum Ruhme gereiche", wo es nahe liegt, דנתדבק „daß wir uns anschließen" zu lesen. Aber die Vergleichung mit G ergiebt, daß H hier von S abhängig ist; denn G las הַנִּבְדָּק d. i. (nach aram. Sprachgebrauche) „der da erprobt wurde", was vortrefflich in den Zusammenhang paßt und jedenfalls ursprünglich ist. S dagegen verlas fälschlich נבדק zu נדבק, wozu dann der Artikel nicht mehr paßt; und es ist von Interesse zu sehen, daß H[r] noch die Lesung הנדבק bietet. Die beiden dazwischenstehenden Doppelzeiler sind sicher sekundär, vielleicht nur als urspr. Randglosse irrtümlich in den Text geraten (so Schechter). [s] בֵּרֵךְ wie Ps. 49, 19 (vgl. Ps. 10, 3). [t] Wahrscheinlich Anlehnung an Hiob 9, 4 (daher vielleicht der Singular וישלם). Die Fassung [תָּמִיד] וַיְשַׁלֵּם „und wußte [doch] untadelig zu leben", die grammatisch korrekt und sachlich sehr

zutreffend wäre, scheitert daran, daß sich שִׁלֵּם sonst nicht in dieser prägnanten Bedeutung („untadelig machen") nachweisen läßt. Angeredet ist in V. 10[d] und [f] das Geld. [u] Statt הִיא lies mit H[r] אַדִּירָה; Schechter schlägt vor הוּא zu lesen: = „so würde das dir zum Ruhme gereichen". [v] Lies יְחַזֵּק mit Smend statt חָזָק. [w] V. 11[b] wie 44, 15[b]. Auch hier wird H von S abhängig sein; denn aus G ergiebt sich, daß in seiner Textvorlage צִדְקוֹתָיו stand, das er mit „Almosen" wiedergab, während es S i. S. v. „Tugenden" (eig. „Gerechtigkeitsäußerungen") faßte und freier mit „Preise" (= preisenswerte Eigenschaften) wiedergab.

2.

Der Gedankengang in der Rede des Stephanus Apg. 7, 2—53.

Von

Hermann Kranichfeld,
Konsistorialpräsident und Pfarrer a. D.

Die Resultate der zahlreichen Untersuchungen über den Gedankengang der Rede gehen weit auseinander [1]). Es ist diese auf-

1) Vergleiche: Baur, De orationis hab. a Stephano consilio, Tub. 1829. Baur, Paulus I, S. 50 ff. Luger über Zweck, Inhalt und Eigenth. der Rede der St., Lübeck 1838. Lange, Stud. u. Krit. 1836, S. 725 ff. Thiersch, De Stephani orat., Marb. 1849. Schneckenburger, Stud. u. Krit. 1855, S. 529 ff. Rauch, Stud. u. Krit. 1857, S. 352 ff. Nitzsch, Stud. u. Krit. 1860, S. 479 ff. (Senn), Zeitschr. f. Protest. u. Kirche 1859, S. 311 ff. Witz, Jahrb. f. deutsche Theologie 1875, S. 588 ff. Woldemar Schmidt, Der Bericht über St. Reformationsprogramm, Leipzig 1882. Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theologie 1885, S. 435. Weiß, Bibl. Theologie, § 42[d]. Spitta, Die Apostelgesch., ihre Quellen und deren geschichtl. Wert, 1891, S. 110—123. Feine, Eine vorkanonische Überlieferung 1891, S. 186 bis 195. Clemen, Die Chronologie der paul. Briefe 1893, S. 97 und die Kommentare zur Apostelgeschichte.

fällige Divergenz der Auffassungen ohne Zweifel zu einem großen Teil auf eine eigentümliche Art der Beweisführung, welche Stephanus in der Rede anwendet, zurückzuführen. Er bringt nur die Beweismittel vor und überläßt es, wenn wir von dem Epilog der Rede absehen, durchaus den Zuhörern, daraus Schlüsse über die Berechtigung oder Nichtberechtigung der gegen ihn gerichteten Anklagen zu ziehen, wie schon der alte Val. E. Löscher in seinen Evangelischen Zehenten Gottgeheiligter Amtssorgen (IV, 237 ff.) bemerkt: „Ich befinde, daß diese Rede aus lauter Schlüssen bestehe, da der Vordersatz, Antecedens, aus einer besonderen und tiefgesuchten Anmerkung genommen; der Nachsatz, Consequens, aber insgemein den Zuhörern selbst zu machen überlassen wird." Bei einer solchen Vortragsweise kann der Zuhörer nur dann der Deduktion folgen, wenn er die Punkte, um die es sich handelt, genau kennt. Das war nun bei den Sanhedristen von vornherein der Fall. Sie waren durch das Zeugenverhör der vorhergehenden Verhandlung und wohl auch durch Teilnahme an den früheren Disputationen in den Schulen über die Anklagepunkte und die angegriffenen Lehrsätze des Stephanus genau unterrichtet. Wir stehen in betreff des Verständnisses der Rede wesentlich ungünstiger als sie. Die Anklagepunkte kennen wir wohl auch aus Kap. 17, 11 ff. Dagegen wissen wir nichts von den Lehrsätzen des Stephanus. Auf sie mußte sich aber St. in seiner Rede beziehen, da aus deren falschem Verständnis die Anklagen zum großen Teile hervorgegangen waren; und er hat das jedenfalls besonders im ersten Teil der Rede VII, V. 2—43 gethan. So ist es kein Wunder, wenn die Rede uns dunkel und verworren erscheint. Sie kann dabei für die damaligen Zuhörer doch völlig klar und von durchschlagender Beweiskraft gewesen sein. Wollen wir die Rede in ihrer Bedeutung für die damalige Situation erfassen, so müssen auch wir notwendig wissen, wie die unausgesprochenen Lehrsätze lauteten, auf welche sich St. bezieht. Wie ist das aber möglich! Wären von jenen Lehrsätzen des St. in dem Bericht wenigstens Andeutungen oder einzelne bestimmte Elemente gegeben, so könnten wir sie uns zu rekonstruieren suchen. Das ist aber nicht der Fall. Die Behauptungen der Ankläger, welche als ψευδεῖς bezeichnet werden,

geben keinen sicheren Anhalt. Die Rede selbst bewegt sich wenigstens in ihrem ersten Hauptteil ganz objektiv in historischen Ausführungen. So bleibt uns nichts übrig, als die Hypothese zuhilfe zu nehmen und zwar die Hypothese in ihrem eigentlichen strengen Sinne. Wir müssen eine Annahme machen, die geeignet ist, die gegebenen Thatsachen, nämlich die einzelnen Glieder der Rede und die Anklagen zu erklären und in einen inneren widerspruchslosen Zusammenhang zu bringen. Der Hypothese muß aber stets die Feststellung der Thatsachen, welche sie erklären soll, vorausgehen.

Ob nun freilich mit Hilfe der Analyse thatsächlich eine logische Gliederung der Rede aufgefunden werden kann, ist eine andere Frage. De Wette meint, daß die Rede überhaupt einen „form- und planlosen Gang“ habe. Auch nach Lange, Olshausen, Meyer hat die Erzählung der Geschichten von Abraham und Joseph dem St. nur dazu gedient, sich Ruhe und Gehör zu verschaffen. Erst die genaue Zergliederung des ganzen Abschnittes Kap. VII, 2—53 kann über die Zulässigkeit dieser Annahme endgültig entscheiden. Von vornherein ist sie ausgeschlossen, wenn wir die Authentie der Rede aufrecht erhalten wollen. Nach der Charakteristik, welche Apg. 17, 10 von Stephanus giebt, müssen wir voraussetzen, daß auch die vor dem Synedrium gehaltene Rede klare dialektische Ausführungen enthalten habe, welche die Wahrheit ins helle Licht setzten. Aber auch dann, wenn Lukas die Rede nachträglich komponiert hätte, wie Baur, Zeller, Overbeck u. a. behaupten, würde eine deutliche Disposition und Beziehung auf die in Kap. VI, 11 ff. angeführten Anklagen erwartet werden müssen. Die Ansicht von de Wette läßt sich in Thesi nur aufrecht erhalten, wenn man annimmt, daß Lukas den Abschnitt aus einer Schrift entnommen hat, deren Verf. seinerseits die Rede komponiert hatte. Umgekehrt aber würde der Nachweis eines Gedankenganges, der sich folgerichtig von Vers zu Vers entwickelte und sich auf eine bestimmte hypothetische Lehrmeinung in widerspruchsloser Weise beziehen ließe, der überzeugendste Beweis für die Authentie der Rede sein. Ein solcher versteckter, und doch geschlossener Gedankengang kann nicht nachträglich ersonnen sein.

Baur hat zuerst eine Disposiiion der Rede in dem Programm:

De orationis hab. a Stephano concilio, Tub. 1829 nachzuweisen gesucht. Es ist das noch immer die bedeutendste Schrift über unsern Abschnitt. Er orientiert sich nach V. 23—53. Nach Baur ist die These des Stephanus: „Tantum abest, ut rejectus a vobis Messias hac de causa non sit Messias, ut potius Messiam eum esse nulla altera re certius constet, quam quod rejectus est a vobis. Ea enim ab antiquissimo inde tempore verissima vestra fuit indoles, ut quo majoribus vos amplecteretur deus beneficiis, eo asperiore animo divina quaeque a vobis spernerentur.“ So tief eindringend die Untersuchung und so geistreich die ganze Auffassung ist, vermag er doch nicht, seine These in ungezwungener Weise durchzuführen. Die indoles verissima der Juden tritt nicht hervor in der Geschichte der Väter (VII, 2 bis 16). Dagegen ist die Periode, in welcher sie sich in nacktester Form offenbart hat, die Zeit der Propheten, in der Rede übergangen. Die verschiedenen Versuche, diese Widersprüche des Inhaltes der Rede mit jener angeblichen Tendenz derselben auszugleichen, können nicht befriedigen. Im wesentlichen stimmen mit Baur überein Zeller, Overbeck, Hilgenfeld, F. Nitzsch und Meyer. Nach letzterem soll aber durch den Hinweis auf die stete Widersetzlichkeit des Volkes gegen Gott und seine Gesandten, nicht sowohl Jesus als der wahre Messias gerechtfertigt, als vielmehr die Person des Stephanus gegen seine Ankläger verteidigt werden. „Nicht ein Lästerer des Gesetzes und des Tempels stehe ich hier verklagt und verfolgt, sondern infolge der Widersetzlichkeit gegen Gott und seine Gesandten, welche Ihr nach dem Zeugnis der Geschichte von euren Vätern überkommen habt und fortsetzt. So ist es nicht meine Schuld, sondern eure Schuld.“

Wenn nach Baur und denen, welche ihm folgen, die Rede des St. nur eine allgemeine Rechtfertigung Christi (Baur), bezw. des Stephanus (Meyer) ist, enthält sie nach anderen eine Antwort auf die bestimmten Anklagen Kap. VI, 11 ff. Nach Rauch (Calvin) acceptirt St. dieselben dem Inhalt nach, rechtfertigt sich aber, indem er sich gegen die Verdienstlichkeit des mosaischen Gesetzes und den bestehenden Tempelkultus wendet und Gottes freie

und unverdiente Gnade und Erwählung dagegen geltend macht. Nach Wetstein (Grotius, Kuinöl) bestreitet er den absoluten Wert der rituellen Einrichtungen; nach Weiß, Witz, Holtzmann, Wendt, W. Schmidt den absoluten Wert des τόπος ἅγιος als gottesdienstlicher Stätte. „Die Geburtsgeschichte Israels ist die schöpferische Setzung eines Volkes, welches den göttlichen Stempel an sich trägt; aber das Heil, welches damals begründet wurde, ist nicht an eine bestimmte Lokalität gebunden" (Schmidt). Holtzmann und Wendt nehmen dabei zwei Mittelpunkte an, um welche die Rede sich bewege. Lucas habe den Hauptgesichtspunkt nicht mehr deutlich erkannt und daher den Gedanken der Widerspenstigkeit des Volkes gegenüber der mosaischen Gottesoffenbarung, der in den Schlußworten hervortrat, als Hauptgedanken aufgefaßt und ihn in dem Abschnitt 17—43 stärker herausgehoben. Thiersch, Baumgarten, Senn (Anonymus in der Zeitschrift für Protestantie und Kirche 1859, S. 311 ff.) halten die ganze Geschichte von Abraham, Joseph und Moses für typisch. Sie solle ein Spiegel der Gegenwart und der Erfüllung des Heils in Christo und als solcher zugleich polemisch und apologetisch sein.

Die Analyse wird eine Kritik dieser verschiedenen Auffassungen ergeben. Von vornherein kann man sagen, daß solche Paradoxa, wie die Baurs, oder typische Beziehungen, wie die von Thiersch u. a. gewollten, jedenfalls unverständlich geblieben sein würden. Auch der scharfsinnigste Schriftgelehrte hätte beim einmaligen Hören einen solchen Sinn nicht herausfinden können. Die unausgesprochenen Sätze, auf welche sich die Ausführungen des St. beziehen, müssen, wie bereits hervorgehoben, jedenfalls Meinungen gewesen sein, die den Zuhörern während der Rede präsent waren. Über ihren Inhalt läßt sich vor der Analyse der Rede nichts prädizieren.

Bei der Analyse selbst ist es am schwierigsten, überhaupt erst einen bestimmten Faden zu finden. Es ist darum zunächst jeder einzelne Vers sorgfältig zu zergliedern. V. 2—3. In den Worten ὁ θεὸς τῆς δόξης — ἐν Χαῤῥάν ist ein Dreifaches gesagt: Gott ist dem Abraham bereits in Mesopotamien erschienen; er hat dem Abraham befohlen, sein Vaterland und seine Freund-

schaft zu verlassen; er hat verheißen, ihm ein neues Vaterland zu zeigen.

Nach Weiß, Witz, Holtzmann, Wendt würde der Nachdruck auf dem ὁ θεὸς τῆς δόξης ὤφθη τῷ πατρὶ ἡμῶν Ἀβραὰμ ὄντι ἐν τῇ Μεσοποταμίᾳ liegen. Denn der Zweck der Rede des St. ist nach ihnen, zu zeigen, daß Gott den Vätern schon in fremden Ländern, lange bevor der Tempel existierte, seine Heilsoffenbarungen habe zuteil werden lassen. Diese Auffassung scheint dadurch bestätigt zu werden, daß das ὄντι ἐν τῇ Μεσ᾽ durch einen Zusatz πρὶν ἢ κατοικῆσαι αὐτὸν ἐν Χαῤῥάν noch besonders hervorgehoben wird. Freilich würde man bei diesem Gegensatz eigentlich ἐν Χαναάν statt ἐν Χαῤῥάν erwarten. Dann aber widerspricht überhaupt die ganze weitere Ausführung der Annahme Wendts; der τόπος ἅγιος des Tempels galt als der Ort der Heilsoffenbarung seitens Gottes und der öffentlichen Anbetung seitens des isralitischen Volkes. Daß dies nicht schon zur Zeit der Patriarchen der Fall gewesen war, konnte eigentlich als selbstverständlich angesehen werden. Wenn St. es aber doch aus der Geschichte nachweisen wollte, dann stand ihm eine Fülle der prägnantesten Beispiele zu Gebote. Die Gottesoffenbarungen, die dem Abraham im Hain Mamre (Gen. 18), dem Jakob zu Bethel (Gen. 28, 11 ff. 35, 6 ff.), zu Mahanaim (Gen. 32), zu Pniel (Gen. 32, 24 ff.) zuteil geworden waren; ferner Gen. 12, 6; 12, 18; 13, 10; 21, 33; 35, 6 u. s. w. Von alledem ist in der Rede des St. nichts angeführt. Es werden in ihr überhaupt nur noch V. 30 ff. und V. 38 Heilsoffenbarungen Gottes erwähnt und zwar in einem Zusammenhang, welcher die Auffassung Wendts ausschließt. Die Tempelfrage wird jedenfalls ausdrücklich erst von V. 44 an erörtert.

Nach Rauch u. a. müßte der Hauptgedanke der Verse 2 und 3 in dem καὶ δεῦρο εἰς τὴν γῆν ἣν ἄν σοι δείξω und zwar in der in den Worten liegenden Verheißung eines Landes gefunden werden, entsprechend seiner Annahme, daß St. zeigen wolle, daß Gott den Patriarchen eine reiche, durch nichts verdiente Gnade erwiesen habe.

Auch diese Auffassung ist mit der ganzen Gedankenentwicklung nicht vereinbar. Sollten die Gnadenerweisungen hervorgehoben

werden, so wäre es verwunderlich, daß von der in V. 3 citierten Verheißung Gen. 12, 1 und nicht vielmehr Gen. 12, 2—3 angeführt ist. Auch im Folgenden ist es, wie wir sehen werden, durchaus nicht der Hinweis auf die Wohlthaten Gottes, was als Hauptgedanke hervortritt.

Der Gedanke, welcher in Vers 4 mit den Worten τότε ἐξελθὼν ἐκ γῆς Χαλδαίων aus dem Vorhergehenden aufgenommen wird, ist der Befehl: Gehe aus deinem Lande. Er wird dann noch weitergeführt: κἀκεῖθεν — μετῴκισεν αὐτὸν εἰς τὴν γῆν ταύτην. Wir müssen darum annehmen, daß es St. auch in V. 2 und 3 auf diesen Befehl angekommen sei. Er wollte hervorheben, daß Abraham sein Vaterland und seine Freundschaft verlassen habe. Der Begriff aber, der dabei ins Licht gestellt werden sollte, kann nicht der Glaube Abrahams sein (Zeitschr. f. Prot. u. Kirche 1859 S. 314). Dagegen spricht das μετῴκισεν in V. 4. Mit diesem Worte wird die Übersiedelung nach Kanaan nicht als Abrahams, sondern als Gottes That bezeichnet. Das μετῴκισεν kann aber auch nicht, wie Löscher, Wolf, Bengel u. a. im harmonistischen Sinne wollten, heißen: Er gab ihm das Land zum ruhigen Besitz; es kann in ihm auch nicht der Gedanke einer Gnadenerweisung zum Ausdruck kommen (Rauch). In der LXX steht es stets für הִגְלָה ins Exil führen und wird in diesem Sinne auch in V. 43 unserer Rede gebraucht. So muß man für unsere Stelle μετῴκισεν in der Bedeutung nehmen: Er verpflanzte ihn, mit dem Nebenbegriff des Entwurzelns, jemand seiner Heimat berauben.

Stephanus will also nicht hervorheben, daß Gott sich dem Abraham schon in Mesopotamien offenbart habe; auch nicht, daß er ihm eine Gnadenerweisung habe zuteil werden lassen; oder daß Abraham Gott Gehorsam erwiesen habe, sondern daß er von seinem Vaterlande und seinem Volke losgelöst wurde, V. 5. Daß die Loslösung von der ererbten Scholle es ist, worauf es St. ankommt, zeigt auch V. 5, der diesen Gedanken noch besonders heraushebt: καὶ οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ κληρονομίαν. κλ' ist hier im ganz spezifischen Sinne gebraucht. In LXX steht es für נַחֲלָה: Besitz, den man als Erbteil von den Vätern oder von Gott erhält. Es kann auch hier nicht im allgemeinen Besitz bedeuten, da V. 16

zeigt, daß es dem St. wohl bekannt ist, daß Abraham durch Kauf einen Acker erworben hat. Der Gedankenfortschritt von V. 2—4 zu V. 5 ist folgender: Wie Abraham kein von den Vätern ererbtes Land besaß, so wurde ihm auch das seinen Nachkommen von Gott verheißene Erbteil in Kanaan noch nicht zu teil.

Die beiden Sätze in V. 5: *καὶ οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ κληρονομίαν ἐν αὐτῇ οὐδὲ βῆμα ποδός* und *καὶ ἐπηγγείλατο δοῦναι αὐτῷ εἰς κατάσχεσιν* kann man logisch in verschiedener Weise mit einander verbinden. Es können die Worte bedeuten: „Und Gott gab ihm (zwar) kein Erbteil in ihm, auch nicht einen Fuß breit, aber er verhieß, es ihm zum Besitz zu geben", so daß der Nachdruck auf dem Inhalt der Verheißung liegen würde (nach Rauch); oder: „Aber er gab ihm kein Erbteil in ihm, auch nicht einen Fuß breit, sondern er verhieß ihm (nur), es ihm zum Besitz zu geben." Dann wird die Form der Zusicherung hervorgehoben; daß Abraham noch nicht in der Zeit der Erfüllung lebte, sondern alles nur auf Verheißung gestellt war. Wenn grammatikalisch beide Erklärungen möglich sind, so schließt sich logisch doch nur die zweite an den Gedankengang V. 1—4 an, und ebenso wird die zweite Erklärung von dem folgenden Vers 6 gefordert. Bei der ersten müßte man V. 6 ein Citat erwarten, das dem Inhalt der Verheißung entspricht, wie Gen. 13, 15: Denn alles Land, das du siehest, will ich dir geben ꝛc. Das Citat V. 6 dagegen führt den Gedanken *οὐκ ἔδωκεν — ποδός* weiter. Wie Abraham sollten auch seine Nachkommen nach dem Worte des Herrn Fremdlinge im fremden Lande bleiben und erst nach 400 Jahren das Land einnehmen.

οὐκ ὄντος — τέκνου heißt dann: „und dabei hatte er noch nicht einmal einen Sohn." Es tritt in diesen Worten noch besonders hervor, wie es dem Stephanus bei dem *ἐπηγγείλατο* nicht auf den positiven Inhalt der Verheißung, sondern auf deren negative Bedeutung, daß sie nämlich im Gegensatz zur Erfüllung steht, ankommt.

V. 6—7. Das Citat ist aus Gen. 15, 13. 14 und Exod. 3, 12 kombiniert; und zwar ist dabei die erste Hälfte desselben aus der zweiten Person in die dritte Person übersetzt und in Verbindung damit bei *ἐλάλησεν δὲ οὕτως ὁ θεός* das *πρὸς αὐτόν* (cf. V. 3)

weggelassen. Da so die Stelle Gen. 15, 13. 14 aus der persönlichen Beziehung zu Abraham losgelöst und nur der Inhalt der dem Abraham gegebenen Verheißung angeführt wird, kann das an Moses ergangene Gotteswort Exod. 3, 12 mit ihr verschmolzen werden.

Es wird in V. 6—7 die weitere Einschränkung der Verheißung (V. 6), aber auch die Anbahnung ihrer Erfüllung seitens Gottes (*καὶ τὸ ἔθνος — ἐξελεύσονται*) und seitens des Volkes (*καὶ λατρεύσουσίν μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ*) hervorgehoben. Zweifelhaft kann sein, worauf *ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ* zu beziehen ist. Exod. 3, 12 ist der Berg Sinai gemeint. Baur sieht im Programm nicht nur von dieser ursprünglichen Bedeutung ab, sondern meint, daß es direkt auf die Tempelstätte gehe. Das ist nicht wahrscheinlich. Es kann wohl der Nachdruck so stark auf das *λατρεύσουσιν* gelegt werden, daß das *ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ* ganz tonlos bleibt und mit ihm keine bestimmte Beziehung verbunden wird. Wird aber *ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ* hervorgehoben, dann kann es an unserer Stelle nicht einen wesentlich andern Sinn haben als Exod. 3, 12. Baur hat in seinem Paulus S. 55 auch seine frühere Ansicht in diesem Sinne modifiziert.

V. 8. Ältere Ausleger meinen, daß St. in V. 8 betonen wolle, daß Abraham die Verheißungen schon vor der Beschneidung (Wetstein) und daß er sie nicht wegen der Beschneidung (Grotius, Kuinoel) erhalten habe. Gottes Gnade sei nicht von der Beobachtung dieses Gebotes abhängig. Es liegt aber im Vorhergehenden der Nachdruck nicht auf der dem Abraham zuteil gewordenen Verheißung, sondern auf der Versagung der Erfüllung derselben. Das *καὶ ἔδωκεν αὐτῷ* bezieht sich offenbar zurück auf *καὶ οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ* in V. 5. St. hatte in V. 5—6 ausgeführt, daß an dem Patriarchen die Verheißung noch nicht in Erfüllung gegangen war, nun holt er, nachdem der Gedankengang durch das Citat unterbrochen war, nach, daß Gott dem Abraham allerdings doch schon mehr als die bloße Verheißung, nämlich in dem Bund der Beschneidung ein Unterpfand der zukünftigen Erfüllung gegeben hatte. Diesen Bund der Beschneidung haben die Patriarchen treu gehalten; *καὶ οὕτως*: und „demgemäß“.

V. 9—16. Dieser Abschnitt hat die mannigfachsten Aus-

legungen erfahren. Betrachtet man ihn isoliert, ohne ihn in Beziehung zu den vorhergehenden Versen zu setzen, so ist es schwer, den springenden Punkt der Erzählung zu erkennen. Die Auffassung von Thiersch, Senn, auch Meyer u. s. w., nach welcher St. in der Geschichte des Joseph ein Spiegelbild der Geschichte Jesu giebt, ist mit Recht aufgegeben. Sie hat in den Worten selbst keinen Anhalt. Auch als Beweis dafür, daß Gott hier den Patriarchen auch im fremden Land seine Heilsoffenbarung habe zuteil werden lassen, kann die Geschichte nicht gelten. Es handelt sich nicht um Heilsoffenbarungen, sondern um göttliche Lebensführungen, die überhaupt nicht an den heiligen Ort in Jerusalem gebunden sein konnten. Ebenso tritt auch der Begriff der Widerspenstigkeit (ζηλώσαντες) hier ganz zurück (auch nach Baur). Dagegen könnte man wohl den Abschnitt als einen Beweis für die Wohlthaten ansehen, die Gott Israel schon von altersher erwiesen habe, indem er den Joseph und durch ihn ganz Israel errettete (Baur, Rauch u. a.) Es würde die Darstellung allerdings von den sonstigen Ausführungen dieses Gedankens (Ps. 77. 78, Ps. 66, Ps. 105 u. s. w.) abweichen; doch kann man dieses Moment kaum gegen obige Auffassung geltend machen. Dagegen steht mit ihr der Schluß V. 15 bis 16 nicht in Einklang. Er berichtet über Tod und Bestattung der Erzväter und sagt, daß die Stätte, wo sie beigesetzt wurden, in Sichem gelegen sei und von Abraham für Geld erworben wurde. Es kann das keine nebensächliche Angabe sein. Wie Wendt richtig bemerkt, hebt τίμης ἀργυρίου den Begriff der käuflichen Erwerbung stärker hervor, als wenn nach LXX die Höhe des Preises genannt wäre. Da die „käufliche Erwerbung“ dem ganzen Zusammenhang nach nur im Gegensatz zum „erblichen Besitz“ stehen kann, so paßt diese bestimmte Färbung des Beweises nicht in den Gedankengang Rauchs. Zieht man außerdem zwei Eigentümlichkeiten in der Darstellungsweise des St. mit in Betracht, die weiter unten (S. 553 und S. 560) ausführlicher erörtert werden sollen, daß er nämlich den Hauptgedanken eines Abschnittes gerade im Schlußsatz mit epigrammatischer Schärfe wiederholt, und daß er ferner in dem Falle der Tradition vor der LXX den Vorzug zu geben pflegt, wie hier bei der Erzählung von der

Bestattung der Väter in Sichem, wo die Tradition seinen Gedanken klarer heraustreten läßt, so läßt dieses Hervorheben des Umstandes, daß die Väter nicht im ererbten, sondern in gekauftem Lande und zwar in Sichem, dem kaum noch zum h. Lande gerechneten Gebiete, bestattet seien, darauf schließen, daß auch im Vorhergehenden der Ton nicht auf der Errettung Josephs und der Väter liegt, sondern darauf, daß sie nach Ägypten übersiedelten; auf dem *ἀπέδοντο εἰς Αἴγυπτον* V. 9 und *ἀποστείλας δὲ Ἰωσὴφ μετεκαλέσατο Ἰακώβ* V. 14. Schon Wendt macht in V. 12 auf das ausdrucksvoll vorgestellte *εἰς Αἴγυπτον* aufmerksam. Die Verse 10—13 leiten dann zu dem Hauptgedanken V. 14—16 über. Wie die Väter nach dem fremden Lande übersiedelten, ist der Sinn, so wurden sie auch nur in einem durch Kauf erworbenen Acker, in dem unheiligen Boden Sichems bestattet. Damit schließt aber der ganze Abschnitt V. 9—16 direkt an die Verheißung V. 6: *ὅτι ἔσται τὸ σπέρμα αὐτοῦ πάροικον ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ* an. Er enthält nur die Erfüllung derselben in der Geschichte. Daß wir mit dieser Beziehung auf die Verheißung **V. 6—7** einen sicher leitenden Faden aufgegriffen haben, zeigen nun auch die folgenden Verse. V. 17—38. Sie sind eine Ausführung der weiteren Worte der Verheißung: *καὶ δουλώσουσιν αὐτό — ἐξελεύσονται.* Auch der Form nach schließen sie sich an dieselben an. In den Worten *καθὼς δὲ ἤγγιζεν ὁ χρόνος τῆς ἐπαγγελίας, ἧς ὡμολόγησεν ὁ θεὸς τῷ Ἀβραάμ* (V. 17) ist die Abraham gegebene Verheißung unmittelbar auf V. 5: *ἐπηγγείλατο δοῦναι αὐτῷ* zurückzubeziehen. Ja wir können noch weitergehen. Auch die Verse 39—43 korrespondieren offenbar mit den Worten der Verheißung: *καὶ λατρεύσουσίν μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ* (V. 7). Stephanus führt in dem Abschnitte 9—43 danach aus, wie die Verheißung seitens Gottes getreulich erfüllt worden ist. Vierhundert Jahre waren die Väter noch Fremdlinge im fremden Lande Ägypten, und wenn auch die Gebeine der Patriarchen nach dem h. Lande zurückgebracht wurden, so ruhten sie doch nur in gekauftem Acker in Sichem (9—16). Nach dieser Zeit hat aber Gott den Mann gesandt, welcher das Volk erlösen sollte (V. 17—38). Doch Israel hat seinerseits die Bedingungen

nicht erfüllt, an welche das Heil geknüpft war. Es opferte nach der Befreiung am Sinai nicht Gott, sondern den Götzen (39—43). Der Abschnitt V. 17—38 handelt so von der Erfüllung der dem Volke Israel zuteil gewordenen Gnadenverheißung. Doch bedarf es noch der Untersuchung, worin diese Erfüllung bestand. Nach Baur ist der Gedankenfortschritt von V. 2—16 zu dem Abschnitt V. 17 ff. folgender: Im ersten Teile (2—16) zeigt St., wie den Erzvätern nur die Verheißung des h. Landes zuteil geworden sei; im zweiten V. 17 sq., wie die Nachkommen derselben in den Besitz des h. Landes selbst getreten seien (Prima orationis pars tota fuit in explicanda divina patribus facta terrae Caaniticae promissione; altera in occupatione et possessione ejus).

Dieser Gegensatz liegt nicht in den Worten der Rede. Daß die Israeliten in den Besitz des Landes gekommen seien, ist nur V. 45 nebenbei erwähnt; der ganze erste Hauptteil der Rede muß aber mit V. 43 abgeschlossen werden. Mit dem Wort: Israel hat in der Wüste nie Gott, sondern dem Moloch und Rephan geopfert, ist die schärfste Antithese zu *λατρεύσουσίν μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ* ausgesprochen und mit dem Verwerfungsurteil *μετοικιῶ ὑμᾶς ἐπέκεινα Βαβυλῶνος* (V. 43) ist die Gedankenentwicklung zum Abschluß gebracht. Nicht die Besitzergreifung Kanaans, sondern die Wege, die Gott einschlägt, um Israel zu befreien und seinen Gnadenrat zur Verwirklichung zu bringen (entsprechend den Worten: *καὶ τό ἔθνος. — ἐξελεύσονται* V. 7) und das Verhalten Israels gegenüber dieser Gnadenführung sind der Inhalt des Abschnittes.

Derselbe ist nun auch im Einzelnen scharf gegliedert. Die einleitenden Worte V. 17—19 schildern die Lage des Volkes, wie sie der Befreiung nach der Verheißung vorangehen sollte. *κακώσουσιν* ist aus V. 6 wiederholt. Die Mißhandlung beginnt kurz vor der Erfüllung der Verheißung und dient dazu, das Maß des göttlichen Zornes voll zu machen. Unsere Stelle zeigt, daß auch in V. 6 *κακώσουσιν* nicht näher mit *ἔτη τετρακόσια* zu verbinden ist. Der erste Unterteil V. 20—28 schildert die natürliche Entwicklung des Moses, der unter Gottes Leitung zum Befreier Israels heran=

wächst (V. 20—22) und das Widerstreben Israels, das von der Befreiung nichts wissen will und den Befreier zurückstößt (V. 23 bis 28). Die Darstellung weicht vielfach von der LXX ab und folgt der Tradition. Die LXX weiß nichts von der Unterweisung des Moses in den Künsten und Wissenschaften der Ägypter. Der Ausdruck *ἦν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις* könnte sogar in Widerspruch mit Exod. IV, 10 zu stehen scheinen. Vor allem finden wir im Bericht des Exod. nicht die Motivierung der That des Moses (V. 25 *ἐνόμιζεν δὲ συνιέναι* u. s. w.), nach welcher sie als Befreiungsthat erscheint. Gerade in diesen Abweichungen tritt die Auffassung des St. klar heraus. Moses wird schon nach seiner natürlichen Entwicklung als der von Gott berufene Befreier Israels hingestellt, so daß dem Hörer einerseits die Fürsorge Gottes, andererseits die Schuld Israels, als es die rettende Hand des Moses z rückstieß, entgegentritt. Daß St. die That des Israeliten, welcher Moses abwies, als eine Schuld Israels ansieht, darauf deuten die Ausdrücke: *οἱ δὲ οὐ συνῆκαν* V. 25; *ἀπώσατο αὐτόν* V. 27, das dem Bericht des Exod. zugefügt ist; vor allem aber der Ausdruck: *ὃν ἠρνήσαντο εἰπόντες Τίς σε* rc. V. 35, der die That des einen Israeliten ausdrücklich als typisch für ganz Israel bezeichnet.

Der zweite Unterteil (29—38) berichtet über die auf besonderer Heilsoffenbarung beruhende Sendung des Moses, welche schließlich die Befreiung Israels herbeiführt. Der Nachdruck liegt auf der Sendung und Berufung und nicht auf der Heilsoffenbarung (Wendt). Durch letztere wird die Berufung nur näher bestimmt und von der Berufung V. 20—28 unterschieden. Dieser Abschnitt gliedert sich wieder nach der Form in zwei Teile. Der erste ist erzählend (29—34) und schließt mit der Summe: *καὶ νῦν δεῦρο ἀποστείλω σε εἰς Αἴγυπτον*, einer kurzen Zusammenfassung des Berichtes Exod. 3, 7—22, 4, 1—19 und des Hauptinhaltes von V. 29—34. In den Versen 35—38 ändert sich die Diktion. An Stelle der Erzählung tritt die Charakteristik. Moses wird hingestellt als der von Gott auserwählte Führer und Erlöser. Er vollbrachte mit göttlichen Wunderkräften ausgestattet die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft; er war der große Prophet, dem nur einer noch gleicht; er war der Gesetzgeber, der aus dem Mund des Engels

selbst das göttliche Gesetz empfing. Viele Ausleger haben gemeint, daß St. durch das Hervorheben der großen Bedeutung des Moses die Verleumder habe widerlegen wollen, welche ihm Schuld gaben, daß er das Ansehen des Moses herabsetze. Im Hintergrund seiner Gedanken mag wohl auch die Absicht gelegen haben, zu zeigen, wie weit er davon entfernt sei, das zu thun; aber in der Beweisführung, im logischen Zusammenhang, nimmt offenbar diese Charakteristik des Moses eine andere Stelle ein. Dieser war thatsächlich der große Mann Gottes — will St. sagen —, welchen Gott zur Verwirklichung seiner Verheißungen senden mußte. Im Gegensatz zu dem *οὗτος* steht das Volk Israel und sein Ungehorsam, wie er von V. 39 an geschildert wird. St. hebt den Moses nicht so hoch heraus, um sich zu entschuldigen, sondern um Israel anzuklagen. Wenn es nicht zur Erfüllung der Verheißung gekommen ist, so trägt nicht Gott die Schuld, der seine Treue gehalten hat, auch nicht Moses, der thatsächlich der große Befreier und Gesetzgeber war, sondern allein das Volk, das die ihm gestellte Bedingung zu erfüllen sich weigerte.

V. 39—43. Die Bedingung, an welche Gott die Erfüllung seiner Verheißung geknüpft hatte, war: *λατρεύσουσίν μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ*. Israel aber hat am Berge Sinai nicht Gott, sondern den Götzen geopfert. Das *ἀπώσαντο* V. 39 entspricht dem *ἀπώσατο* V. 27. Wie Israel Moses zurückstieß, als er mit allen menschlichen Tugenden geschmückt, aus innerem Berufe als Befreier auftrat, so wollte es von ihm auch dann nichts wissen, als Gott selbst ihn als den großen Befreier, Propheten und Gesetzgeber legitimiert hatte. V. 41 *ἐμοσχοποίησαν ἐν ταῖς ἡμέραις*. Israel ist nicht nur den Götzen neben Gott nachgelaufen, sondern hat, wie St. in scharfer Pointierung unter Beziehung auf Amos 5, 25—27 es ausspricht, Gott überhaupt in der Wüste keine Opfer dargebracht. Wie auch die schwierige Stelle des Amos an sich aufzufassen ist, von St. wird sie hier dazu benutzt, nachzuweisen, daß die Bedingung der Verheißung seitens der Israeliten nicht erfüllt worden ist. An Stelle der Verheißung tritt nun das Gericht, dessen Formulierung *παρέδωκεν αὐτοὺς λατρεύειν τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ* auf das *λατρεύσουσίν μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ* V. 7 zurückweist. Da

St. sich darauf beschränkt, den Ungehorsam Israels in der Wüste hervorzuheben, so ist das ἐν τῷ τόπῳ in V. 7 wohl im ursprünglichen Sinn der Stelle Exod. 3, 12, nach der es sich auf den Berg Sinai bezieht, zu nehmen. Der Abschnitt schließt mit dem Wort: μετοικιῶ ὑμᾶς ἐπέκεινα Βαβυλῶνος. Dasselbe gehört noch zum prophetischen Citate. Indem St. aber in demselben Babylon für Damaskus einsetzt, macht er es zum Ausdruck seiner eigenen Gedanken. Er enthält das Verwerfungsurteil über Israel. Nach der eigentümlichen Darstellungsweise des St. (S. 560) ist es als der Hauptgedanke anzusehen, auf welchen die ganze Entwicklung der Rede hinzielt.

Die Gedanken sind im einzelnen so klar geordnet, die Disposition tritt trotz der Verhüllung durch die eigentümliche Art des historischen Vortrags doch so deutlich heraus, daß man in alledem den gerühmten Dialektiker Stephanus wieder erkennt; ja vielleicht durch die Geschlossenheit der ganzen Beweisführung zu der Annahme gedrängt wird, daß St. insofern nicht ganz unvorbereitet gesprochen habe, als er sich vor Gericht wahrscheinlich in ähnlichen Gedankengängen bewegt hat, wie schon früher bei den Disputationen in den Schulen. Ganz eigentümlich ist es, wie die Glieder der Rede durch die Verheißung V. 6—7 zusammengehalten und beherrscht werden [1]). Dessenungeachtet schwebt die Beweisführung, so lange man nicht weiß, wie sie zu den Anklagen und den Lehrsätzen des Stephanus in Beziehung zu setzen ist, in der Luft. Hier tritt nun die Hypothese in ihr Recht.

Vorher ist jedoch noch der zweite Abschnitt der Rede 44—53 zu analysieren. Daß bei V. 44 der frühere Gedankengang kurz abbricht, ist von zahlreichen Auslegern bemerkt worden. St. geht ohne Vermittelung auf die Stiftshütte über. Es fehlt selbst die überleitende Partikel. Wir würden etwa sagen: Was nun die Stiftshütte betrifft. Als Anknüpfung für die Ideenassociation, gewissermaßen als Stichwort, kann man das τὴν σκηνὴν τοῦ Μολόχ V. 43 ansehen.

Von der Stiftshütte hebt St. hervor, daß sie nach dem Bild,

---

1) Es ist die erste Predigt über einen bestimmten Text.

welches Gott selbst dem Moses gezeigt hatte, gemacht, nicht nur in der Wüste, sondern auch während der Eroberung des Landes durch Josua bis auf Davids Zeit die Väter begleitet habe. David bat im Vertrauen auf die ihm widerfahrene Gnade Gottes um die Erlaubnis, den Tempel errichten zu dürfen, aber erst Salomo führte den Bau aus. Gott aber, fügt St. hinzu, wohnt nicht in Tempeln von Menschenhänden gemacht.

Die einfachste Deutung dieses Abschnittes gewinnt man bei der Annahme, daß St. hier mit der Erörterung eines neuen Gegenstandes beginnt. Der Gegenstand von V. 46—50 ist unzweifelhaft die Tempelfrage. Aber auch die Verse 44—45 beziehen sich auf dieselbe. St. zeigt, daß die Stiftshütte das von Gott selbst geordnete Heiligtum war und bis auf die Zeiten Davids Geltung hatte. „Das Zelt war nicht etwa provisorisch für die Zeit des Wüstenzuges bestimmt, so daß es gleich nach der Besitzergreifung Kanaans dem Tempel hätte weichen müssen, sondern es wurde vielmehr auch hinterher bis zur Zeit Davids beibehalten und zwar liegt darin, daß die Beibehaltung unter Leitung Josuas geschah, die Gewähr dafür, daß sie dem Willen Gottes entsprach“ (Wendt). Erst zu Salomos Zeit wurde überhaupt ein Tempel gebaut. Das darin der ausdrückliche Wille Gottes zur Ausführung kam (Baur im Programm: Annuit regibus illis ut firmum et stabile aedificium erigeretur), ist mit keinem Wort angedeutet. Da St. bei der Stiftshütte ausdrücklich hervorhebt, daß sie nach göttlichem Vorbilde errichtet worden sei, daß damals, als sie den Vätern vorgetragen wurde, die Feinde vor Israel wichen, während er von dem Tempel nur in lakonischer Kürze sagt: Salomo baute ihn, um dann fortzufahren: Der Höchste wohnt nicht in diesem Hause, so darf man annehmen, daß nach Ansicht des St. der Bau des Tempels nur als reines Menschenwerk und die Bedeutung desselben nur als eine relative anzusehen ist.

Die Verse 48—50 enthalten keinen Protest gegen die falsche praktische Religionsübung der Juden (Baur: inhaerendo certis quibusdam formis et ceremoniis vero opprimebatur animi pietas). Es ist vielmehr ein Protest gegen die falsche theoretische Auffassung, als ob Gott nur im Tempel gegenwärtig sei; also

gegen die ausschließliche Geltung des Tempels als gottesdienstlichen Ortes. Damit steht in Verbindung die Lesart *τῷ οἴκῳ Ἰακώβ* statt *τῷ θεῷ Ἰακώβ*, die äußerlich und innerlich gleich gut beglaubigt ist. St. ändert hier wie sonst den Ausdruck, um seine Ansicht deutlicher hervortreten zu lassen.

Der Schluß der Rede V. 51—53 läßt sich in seiner scharfen Pointierung erst erkennen, wenn wir die Beziehung der Rede zu den Anklagen und Lehrsätzen des St. klar gelegt haben. Welche Thesen können es gewesen sein, die er zunächst mit seinen Ausführungen V. 2—43 hat beweisen wollen? Eine unmittelbare Beziehung auf die Anklagen haben sie nicht, das geht aus der Analyse, wie sie oben Seite 545—555 ausgeführt ist, mit voller Deutlichkeit hervor. Es muß irgend ein positiver Satz gewesen sein, dessen Wahrheit er erweisen wollte, und dieser Satz muß, wie wir oben schon hervorgehoben, den Zuhörern bekannt gewesen sein, so daß sie aus den Ausführungen des St. unwillkürlich den Schluß auf ihn machten; aus dem Nachweis der Wahrheit desselben muß sich ferner von selbst die Grundlosigkeit der Anklagen gegen St. ergeben haben. Diese Erwägungen führen darauf, daß es sich um Lehrsätze des St. gehandelt habe, die in den Disputationen von ihm vertreten worden waren, und die Veranlassung zu den Anklagen gegeben hatten. In betreff des Inhaltes derselben läßt sich im voraus nur sagen, daß sie wahrscheinlich die eigentümliche christliche Auffassung in schärferen Gegensatz zu den jüdischen Anschauungen stellten, als es die Apostel bisher in ihrer Verkündigung gethan hatten. Aus der Apostelgeschichte erkennen wir wenigstens deutlich, wie sich seit dem Auftreten des St. der Konnex der Apostel mit dem theokratischen Heiligtum löst und auch eine äußere Scheidung eintritt.

Einen widerspruchslosen Zusammenhang der Rede und der Anklagen kann man bei folgender Lehre des St., die wenigstens in der Richtung der neutestamentlichen Gedankenentwicklung liegen würde, herstellen: Israel ist nicht das Volk Gottes, es war es auch nicht, weder in der Zeit der Patriarchen noch in der späteren Zeit. Das wahre Volk Gottes ist das Volk des Neuen Testamentes. Jesus ist der neue Moses. Die rechte Anbetung Gottes soll im

Geist und in der Wahrheit geschehen und ist nicht an einen Ort gebunden. Die Gegner beriefen sich, wenn solche Sätze aufgestellt wurden, unzweifelhaft auf die Verheißungen Gottes, nach welchen der Bund mit Israel unlöslich war. So hatten ja auch die Propheten das Verhältnis angesehen. Auch wenn die Israeliten durch ihren Ungehorsam den Zorn Gottes heraufbeschworen hatten und seine Gerichte über sich ergehen lassen mußten, blieb doch unverbrüchlich der Bund bestehen (Jerem. 31, 31; Hes. 16, 60 ff.; 34, 25; 37, 26; Jes. 55. 31; 61, 8). Wenn darum St. die definitive Lösung des Alten Bundes nur durch den Hinweis auf die Widerspenstigkeit des Volkes hätte rechtfertigen wollen, so würde nach der Anschauung der Juden dieser Argumentation durchaus keine beweisende Kraft innegewohnt haben. Es hätte seine Behauptung den Charakter der Lästerung Gottes, der den einmal geschlossenen Bund gebrochen habe, behalten. Auch das Resultat der Analyse zeigt, daß dies nicht die Beweisführung des St. gewesen sein kann. Die Bedeutung der Ausführung V. 2—16 bliebe dann rätselhaft. Der Gedankengang des St. muß darum ein anderer gewesen sein. Gott behielt Israel gegenüber freie Hand, wenn es sich zeigen ließ, daß dieses von Anfang an Ungehorsam bewiesen und schon die Bedingungen, welche dem Abschluß des Bundes voranzugehen hatten, nicht erfüllt hatte. Die Pietät verbot nun freilich, solchen Ungehorsam von den Vätern zu behaupten. Sie hielten aber auch thatsächlich den Bund der Beschneidung, den Gott ihnen gegeben; nur war dies ein Bund, der nicht die Erfüllung selbst, sondern nur ein Unterpfand derselben bedeutete. Weder die Patriarchen, noch auch die Israeliten zur Zeit der ägyptischen Knechtschaft konnten das Volk Gottes sein, da sie noch nicht das besaßen, was das Volk erst zum Volke macht: das Land, welches Gott Israel als Erbteil zugesagt hatte. Es war in dieser Zeit der Vorbereitung die Bedingung seitens Gottes noch nicht erfüllt. Als aber die Zeit der Erfüllung kam und Moses im Auftrage Gottes das Volk befreite und ihm das Bundesgesetz gab, weigerte sich Israel, die Bedingung zu erfüllen, die es seinerseits zu leisten hatte, und Gott am Sinai zu opfern. So war der Abschluß des Bundes in diesem Sinne nicht perfekt geworden. Wenn auch Gott Israel in seiner

Langmut nicht gleich verwarf, so konnte doch dieses sich Gott gegenüber nicht mehr auf seinen Bund berufen.

Aus einer solchen Hypothese ergiebt sich als unausgesprochenes Thema der Rede (V. 2—43): Israel ist nicht das wahre Volk Gottes. 1. Es ist es nicht zur Zeit der Väter gewesen, da diese verheißungsmäßig und thatsächlich das h. Land noch nicht besaßen und so die wesentliche Bedingung seitens Gottes damals nicht erfüllt war. 2. Es ist es auch zur Zeit des Moses nicht geworden, da Gott wohl alles zur Verwirklichung seiner Verheißung gethan hatte und auch Moses der rechte Mann Gottes und das Gesetz das lebendige Wort Gottes war, aber Israel die Bedingung, welche seitens des Volkes zu leisten war, nicht erfüllte.

In dem zweiten Teile sind mit dem Beweise der These zugleich die Anklagen widerlegt. Die nähere Ausführung dieses Teils ist durch die Rücksicht auf die Anklagen wesentlich bestimmt.

Die in betreff des Tempels gegen ihn erhobenen Anklagen acceptiert St. ihrem Inhalt nach und rechtfertigt nur seine Auffassung aus der Geschichte und den Worten der Propheten.

Faßt man den Inhalt der VV. 2—50 so auf, so versteht man den mächtigen Eindruck der Rede, die in ihrer objektiven Ruhe und ihrer Unanfechtbarkeit, in ihrer dialektischen Schärfe und unbezwinglichen Logik überwältigend wirken mußte. St. widerlegt die Anklagen, indem er sich durchweg auf die von den Gegnern anerkannten Autoritäten beruft. So erklärt sich vielleicht die Thatsache, daß er sich in gleicher Weise auf die Tradition wie auf die Schrift stützt.

Am Gewaltigsten erhebt er sich im Schluß. Er sieht den Grimm, der in jedem Augenblick loszubrechen droht. Klar tritt ihm vor die Seele, wie sie der Wahrheit widerstreben, auch wenn sie sich ihnen aufdrängt. Da schleudert er ihnen die Worte V. 51 bis 53 entgegen. Der Angriff wirkt um so mehr, je mehr er mit der früheren objektiven Ruhe der Rede kontrastiert. Er geht von der Schuld der Väter über auf die Schuld des jetzigen Geschlechtes. Wie jene dem Geist Gottes und seinen Gesandten widerstrebten, so haben sie den verworfen, der wieder als Gerechter und Retter gekommen war. Es war von ihnen nichts Anderes zu erwarten, da sie schon den alten Bund nicht gehalten haben. In dem οἵτινες

ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων καὶ οὐκ ἐφυλάξατε liegt noch einmal eine Zusammenfassung und Hauptsumma der ganzen Rede: Ihr seid trotz aller Offenbarung nicht das Volk Gottes, weil ihr den Bund nicht gehalten habt.

Wie bereits oben angedeutet wurde, beweist die doppelte Thatsache, daß erstens unter der historischen Einkleidung doch eine klare, fein durchgeführte Disposition steckt — wohl die rhetorisch vollendetste, die wir im N. T. haben; daß ferner der Beweisführung Beziehungen auf Sätze zugrunde liegen, die nur den anwesenden Hörern verständlich sein konnten, die Authentie der Rede. Wie wir uns die Erhaltung derselben zu denken haben, läßt sich nicht sagen. Daß sie möglich war, kann nicht bestritten werden. Bei dem stürmischen Vorgehen gegen St. werden mit den Zeugen der Gegner gleichzeitig auch Anhänger des St. in den Verhandlungsraum eingedrungen sein. Die Anwesenheit von Nichtsanhedristen ist auch in der Rede des St. angedeutet, wenn sie mit den Worten: *Ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες* beginnt. Auch die Beanstandung der Geschichtlichkeit des ganzen Vorganges erscheint gegenüber jenen Wahrheitsmomenten, die in der Rede selbst liegen, willkürlich und hinfällig.

Daß Lucas den ganzen Abschnitt Kap. VI, 10—VIII, 2 jedenfalls aus einer Quelle geschöpft hat, beweist die eigentümliche Darstellungsweise, die wir in ihm finden.

Unter den *ἅπαξ λεγόμενα* erwähne ich nur *μετῴκισεν* V. 4; *μετοικιῶ* V. 43; *χορτάσματα* V. 11; *σιτία* V. 12; *κατασοφισάμενος* V. 19; *ἀνείλατο* in der Bedeutung als Kind annehmen V. 21; *ἐμοσχοποίησαν* V. 41 u. a. Eigentümlich sind auch der Rede bestimmte stilistische Formen. St. bringt den Hauptgedanken eines Abschnittes am Ende desselben in der Regel noch einmal zum prägnanten Ausdruck. So für den Abschnitt V. 9 bis 16 in V. 16; für den Abschnitt V. 20—22 in den Worten: *ἦν δὲ δύνατος ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ;* für V. 23—28 in V. 28, der in schneidendster Form die Ablehnung der Retterhand ausspricht; für 29—34 in den Worten: *καὶ νῦν δεῦρο ἀποστείλω σε εἰς Αἴγυπτον;* für V. 35—38 in den Worten: *ὃς ἐδέξατο λόγια ζῶντα δοῦναι ἡμῖν;* für 39—43 in den Worten: *μετοικιῶ ὑμᾶς ἐπέκεινα Βαβυλῶνος*, die zugleich das Resultat der ganzen

Darlegung V. 2—43 enthalten. Ferner ist die Art bemerkenswert, wie St. wenigstens an zwei Stellen den schärfsten Gegensatz in die Form eines Relativsatzes kleidet; nämlich V. 39: *ᾧ οὐκ ἠθέλησαν ὑπήκοοι γενέσθαι οἱ πατέρες* (Eure Väter aber, sie waren es, die ihm nicht gehorchen wollten) und V. 52: *τοῦ δικαίου οὗ νῦν ὑμεῖς προδόται καὶ φονεῖς ἐγένεσθε* (ihr aber habt diesen Gerechten selbst verraten und getötet).

Die charakteristischste Eigentümlichkeit des Vortrags, daß der zu beweisende Satz als bekannt vorausgesetzt und nur die aus der Geschichte entnommenen Beweismittel dargelegt werden, hängt vielleicht mit der Situation zusammen. St. bringt das unanfechtbare historische Material vor, um die Gegner durch diese Objektivität zum Anhören zu zwingen und eine vorzeitige Unterbrechung zu vermeiden.

In Bezug auf den Inhalt ist für St. die häufige Bezugnahme auf die Tradition bemerkenswert.

Die V. 2 erwähnte Theophanie ist durch den Befehl V. 3 bestimmt als die bezeichnet, über welche Gen. 12, 1 berichtet. Diese fand aber nach der Übersiedelung Abrahams von Ur nach Haran statt. St. folgt darin der jüdischen Überlieferung, die aus Gen. 15, 7 schloß, daß Abraham schon in Ur eine Gottesoffenbarung gehabt habe (Philo de Abr. II p. 11. 16 Joseph. Antt. 1, 7, 1).

V. 4. Nach der Gen. ist Abraham nicht erst nach dem Tode seines Vaters aus Haran fortgezogen. Denn Tharah lebte nach Gen. 11, 32 in Verbindung mit Gen. 11, 26 und Gen. 12, 4 noch 60 Jahre nach Abrahams Aufbruch. Auch diese Abweichung ist nicht ein einfacher Irrtum des St., sondern beruht auf jüdischer Tradition (Philo de migr. Abra. p. 415).

V. 16. Die LXX erzählt nur von Joseph, daß er in Sichem bestattet wurde (Jos. 34, 32 vgl. Gen. 50, 25); die Rabbinen nehmen es auch von seinen Brüdern an. Nach einer andern Tradition war die Grabstätte aller Patriarchen in Hebron (Jos. Antt. 2, 8, 2).

V. 17—38. In der Lebensgeschichte des Moses folgt St. der Tradition bei Erwähnung der drei vierzigjährigen Perioden seines Lebens (V. 23. 30); der Unterweisung in den jüdischen Künsten

und Wissenschaften (V. 22; Philo, Vit. Mos.); bei der Vorstellung der vermittelnden Thätigkeit der Engel bei der Errettung des Volkes (V. 35) und bei der Gesetzgebung (V. 38. 53). Eine solche Kenntnis der Tradition kann man bei Lukas nicht voraussetzen (Wendt). Die Annahme ist nicht unwahrscheinlich, daß St. darin vielleicht den Angaben einer an den Schulen als Lehrbuch anerkannten Schrift gefolgt ist.

Für das Alter der Redaktion der Rede spricht, daß die Auseinandersetzung zwischen dem neutestamentlichen und alttestamentlichen Standpunkte noch keine Spur einer Bekanntschaft mit den paulinischen Ideen zeigt. Es tritt dies schon bei der Analyse des Abschnittes hervor; mehr noch, wenn man die aufgestellte Hypothese über die Lehrsätze des St. gelten läßt. Auch der Ausdruck *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* V. 56 ist in dieser Hinsicht von Bedeutung. Er ist die regelmäßige Selbstbezeugung Jesu, kommt aber, wie Wendt bemerkt, in der alten Kirche nur an unserer Stelle vor.

So können wir das Stephanusstück der Apostelgeschichte wohl für einen der ältesten und am frühesten niedergeschriebenen Abschnitte des Neuen Testamentes halten. Die in ihm enthaltene Rede trägt durchweg den Stempel eines eigenartigen Geistes und entspricht dem Charakter des ersten Blutzeugen, wie ihn die Apostelgeschichte uns darstellt. Wenn sich in der Diktion Anklänge an Lukas finden, wie von Holtzmann u. a. hervorgehoben worden ist, so treten diese zurück gegenüber den sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten des Abschnittes, bezw. der Rede, und sind vielleicht auf eine Redaktion derselben durch Lukas, die wir uns jedoch als nicht tiefer eingreifend vorzustellen haben, zurückzuführen. In keinem Falle haben wir es hier mit einer nachträglich komponierten Rede zu thun.

3.

Über den Einfluß der deutschen Reformation auf das Reformationswerk des Johannes Honter, insbesondere auf seine Gottesdienstordnung,

von

Lic. Dr. Köhler in Tübingen.

In der Einleitung zu seiner verdienstvollen Ausgabe der ausgewählten Schriften des Johannes Honterus [1]) bezeichnet Netoliczka es als die wichtigste Aufgabe künftiger Honterusforschung, den Quellen nachzugehen, welche des Siebenbürger Reformators Schriften zugrunde liegen. So einleuchtend diese Aufgabe ohne weiteres ist, so schwierig ist ihre Lösung; an eine allseitig befriedigende Lösung kann überhaupt erst dann gedacht werden, wenn neue Quellen neue Einblicke in den Werdegang der Reformation in Siebenbürgen überhaupt, wie des Reformators insbesondere uns erschließen; es ist nicht unmöglich, daß eine planmäßige Verarbeitung des in Siebenbürger Archiven und Bibliotheken ruhenden Materials Neues zu Tage fördert. Das gegenwärtig vorhandene Material hingegen läßt überall Lücken; gewiß sind allgemeine Hinweise auf Abhängigkeit von Wittenberger Einrichtungen vorhanden und ein Einblick in die ältesten bis in des Honterus Zeit zurückreichenden Schätze der Kronstadter Gymnasialbibliothek gestattet auch eine gewisse nähere Präzisierung, aber immer wieder empfindet man schmerzlich, die erste Ausbreitung des neuen Evangeliums in Siebenbürgen und das innere Heranreifen des Honterus fast völlig in Dunkel gehüllt zu sehen. Der Hauptschlüssel zum Verständnis der reformationsgeschichtlichen Stellung der Siebenbürger Reformation bleibt damit verloren.

Unter dem Zwange dieser Lückenhaftigkeit der Quellen mußte

---

1) Vgl. meine Besprechung im Litt. Centralblatt 1899. Nr. 9.

vorliegende Untersuchung darauf verzichten, den Einfluß der sächsischen Reformation auf die Siebenbürgische bis ins einzelne zu verfolgen; in der Hoffnung, hier an vielleicht signifikantester Stelle Beeinflussung zeigen zu können und zugleich über lediglich lokalgeschichtliches Interesse hier am ersten sich erheben zu können, hat sie die siebenbürgische Gottesdienstordnung in den Mittelpunkt gestellt und nur als Rahmen gleichsam eine knappe Skizze der Anfänge der Reformationsbewegung im Burzenlande und des Entwicklungsganges des Honterus bis zur Abfassung seines Reformationsbüchleins beigegeben.

I.

Es ist bekannt und in der einschlägigen Litteratur [1]) allenthalben zu lesen, daß dem Eindringen der Reformation in die siebenbürgischen Lande förderlich war die freie kirchliche Verfassung, die bis in das 13. Jahrhundert zurückreichend sorgfältig gehütet und gegen alle versuchten Eingriffe siegreich verteidigt wurde. Das Burzenländer Kapitel, dem Kronstadt angehörte — und dieses allein zu berücksichtigen genügt für unseren Zweck [2]) — war der Unterstellung unter den siebenbürgischen Bischof entnommen, stand unmittelbar unter dem Graner Erzbischof, der seinerseits die bischöflichen Rechte den Dechanten des Kapitels nach altem Brauche überlassen hatte. Damit war eine Reihe von Freiheiten verbunden, die gewohnheitsmäßig ausgeübt im Laufe der Zeit ihre ausdrückliche rechtliche Grundlage erhielten [3]). Es gehörte dahin die Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit, das Recht der Klerikerweihe, die Freiheit von

---

1) Vgl. Teutsch, Geschichte der Siebenbürger Sachsen. 2. Aufl. Trausch, Beiträge und Aktenstücke zur Reformationsgeschichte von Kronstadt. Trausch, Geschichte des Burzenländer Capituls. Wolf, Joh. Honterus (hier weitere Litteratur) Aus der Zeit der Reformation. Vorträge 1898. Teutsch, Das Zehntrecht der evangel. Landeskirche A. B. in Siebenbürgen. Wenig bietet die Schrift von Höchsmann, Joh. Honterus.

2) Über die Entwickelung in den übrigen Kapiteln s. Teutsch, Zehntrecht, S. 14 ff. Das vorreformatorische Endziel derselben ist die königliche Bestätigung der Freiheiten für die Gesamtheit der Sachsen.

3) Das Nähere s. bei Trausch, Geschichte des Burzenl. Capituls. Teutsch, Das Zehntrecht 2c.

dem dem Weißenburger Bischofe zustehenden Zins (dem census cathedraticus) sowie — das ergab sich aus dem Recht der Klerikerweihe — den Konfirmationstaxen der Pfarrer und — das resultierte aus der Unabhängigkeit vom Bischof — der taxa legatorum sive testamentorum d. h. dem Zwange, einen Teil des Pfarrvermögens dem Bischof oder der Kirche zu vermachen. Wie das Kapitel seinen Dechanten wählte, so wählten die Gemeinden ihre Pfarrer völlig selbständig. Die strenge Durchführung des Cölibates hatte sich im Burzenlande nicht durchsetzen können, es gab bis in die Anfänge des 16. Jahrhunderts hinein verehelichte Pfarrer, deren Privilegien ausdrücklich vom Graner Erzbischof anerkannt waren; ob es sich hier um Reste orientalisch-orthodoxen Einflusses handelt (so Trausch a. a. O. S. 34) und nicht etwa um ein weiteres Zeugnis der alte Einrichtungen konservierenden Selbständigkeit, muß offen bleiben.

So bestanden im Siebenbürger Lande als wohlerworbene Rechte schon manche der Forderungen, welche Luther dem deutschen Volke als Reformprogramm vorgehalten hatte. Die Hemmnisse, welche anderweitig die bischöflichen Machtbefugnisse einer Ausbreitung der evangelischen Lehre und Verfassung in den Weg legten, fehlten hier, die Bahn war nahezu frei, wenn die Gemeinden in Ausübung ihrer Selbständigkeitsrechte ihre Entscheidung trafen. Wie die spätere Entwickelung gezeigt hat, war die Machtsphäre des Graner Erzbischofs gering den Gemeinden gegenüber, die ihrerseits des königlichen Schutzes — der König bedurfte ihrer für seine Kriege — gewiß sein konnten. Es traf sich, daß gerade zu Beginn des ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts die Privilegien der Gemeinden in den Vordergrund aktuellsten Interesses gerückt wurden, durch einen Angriff, welchen den Graner Erzbischof auf dieselben machte. Jurisdiktionsrechte und Zehnten suchte er an sich zu bringen [1]). Der Angriff wurde abgeschlagen, doch zogen sich die Streitigkeiten bis hinein in die Zeit, da die Reformation in Siebenbürgen sich

1) Vgl. Teutsch, Zehntrecht 28 ff. Trausch, Geschichte des B. C. 4. Wolff, S. 39 f. Schuller, In der sächs. Kirche vor der Reformation (Bilder aus der vaterländischen Geschichte, herausgeg. von Fr. Teutsch. II. S. 277 ff.).

auszubreiten begann, und es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß sie die in uralten Rechten gekränkten Burzenländer der evangelischen Bewegung näher brachten.

Neben die kirchlichen Freiheiten traten die politischen, wenn diese Einteilung gestattet ist (thatsächlich griffen beide Gebiete ineinander über). Nicht sowohl der königlicherseits gemachten Konzessionen und des Interesses, welches die Krone an der wirtschaftlichen Entwickelung der Siebenbürgener hatte — beides ging aus der kolonisatorischen Mission der eingepflanzten Sachsen hervor — ist hier zu gedenken, wenn auch diese beiden Momente sich spürbar gemacht haben, als vielmehr der politischen Anarchie, in welcher zu Beginn und im Verlauf des 16. Jahrhunderts das Land sich befand. Die Mißwirtschaft des übelberatenen und entnervten Königs Ludwig lockerte die königliche Autorität bedenklich, und als er 1526 sein Leben bei Mohacz verlor, gaben die nun beginnenden Thronstreitigkeiten zwischen Ferdinand von Österreich und Johann Zapolya, nach seinem Tode mit seiner Gattin Isabella, verbunden mit dem Druck der Türkeninvasion den Gemeinden notgedrungen politische Selbständigkeit. Als propugnaculum adversus Tartarorum incursiones, wie das Land einmal genannt wird [1]), genoß es die mit derartigen Vorkämpferstellungen verbundene Aktionsfreiheit. Daraus aber resultierte, daß die Reformation hier nicht auf dem Wege landesherrlicher Einführung zur Geltung gebracht werden konnte, sondern gleichsam von innen heraus durch die Einzelgemeinden bezw. Kapitel autoritative Anerkennung finden mußte. Der Vergleich mit der schweizerischen Reformation legt sich nahe, nur darf man nicht übersehen, daß das Bewußtsein der Stammesgemeinschaft dank der bisherigen gleichartigen politischen Entwickelung so fest war, daß eine Loslösung einzelner Städte und die Führung städtischer Sonderpolitik, wie sie in der Schweiz unter völlig anderen historisch bedingten Verhältnissen Regel geworden war, ausgeschlossen blieb. Dem Führer, der hier, gestützt auf ein wohlorganisiertes Gemeinwesen, mit Energie voran ging, folgten die übrigen Stammesgenossen zumeist freiwillig, sonst gezwungen. Ein Bündnis mit

1) Vgl. Archiv f. siebenb. Landeskunde XXVIII, S. 497.

dem Türken, welches die Führung einer Sonderpolitik allerdings ermöglicht hätte — Zapolya verdankte ihm seine Erfolge — hatte den allgemeinen Abscheu gegen sich, galt doch der Türke vielfach als der Antichrist! Und Ferdinand von Österreichs Bündnisfähigkeit war schwach, ihm waren durch die innerdeutschen Wirren die Hände gebunden, die vergeblichen Hilferufe der Siebenbürgener in den Zeiten der Türkennot sprechen hier deutlich genug [1]). So waren die Gemeinden auf sich selbst angewiesen; die leitende Führung aber bei der Durchführung der kirchlichen Reformation übernahm Kronstadt. Wie kam es dazu?

Soweit wir wissen, ist die Leipziger Disputation der Anlaß geworden für das Eindringen reformatorischer Ideen nach Siebenbürgen. Die Bedeutung dieses Redeturniers mit Eck kann nicht hoch genug geschätzt werden; die hier Luther mehr abgerungenen als selbständig von ihm vertretenen Angriffe auf das ius divinum des Papsttums verschafften ihm den Beifall der ganzen Nation, vorab der Humanisten und des humanistisch gerichteten Adels. Und wenn seine Schriften nunmehr mehr als bisher Verbreitung fanden, so wird es zweifellos mit dem Eindruck der Leipziger Disputation zusammenhängen, daß 1519 als das Jahr genannt wird, in welchem Hermannstädter Kaufleute Luthersche Schriften von der Leipziger Messe in die Heimat brachten [2]). Sie müssen sehr schnell ihre Wirkung gethan haben, denn schon zu Beginn der zwanziger Jahre vernehmen wir Klagen der Altgläubigen über das Luthersche Gift vor dem erzbischöflichen Stuhle in Gran [3]), und diese Klagen setzen sich durch die folgenden Jahre hindurch fort. Die jungen Studenten, welche in nicht geringer Zahl in diesem und den folgenden Jahren sich nach Wittenberg begaben [4]), um nach absolviertem Studium in die Heimat zurückzukehren, werden ein gewichtiger Faktor in der Verbreitung des Luthertums in Siebenbürgen gewesen sein, ohne daß wir Einzelheiten anzugeben wüßten. Hermannstadt bleibt zu-

1) Vgl. Archiv XXVIII.
2) Teutsch, Geschichte der S. Sachsen. S. 313. Wolf, S. 43.
3) Teutsch, ebendas.
4) Ein Verzeichnis der Studenten s. Archiv II, 134 ff. Vgl. auch Fraknoi, Melanchthons Beziehungen zu Ungarn 1874. passim.

nächst der Herd der reformatorischen Bewegung, und es scheint, als ob nicht allzubald der Funke nach Kronstadt übergesprungen wäre. Unter den reformatorisch Gesinnten in Hermannstadt nahm als Prediger ein ehemaliger sächsischer Mönch Georgius eine hervorragende Stelle ein; sächsische Reformgedanken hat er verbreitet [1]). Von ihm wird berichtet, er habe gelehrt, das Evangelium sei über 400 Jahre verborgen gewesen [2]); das ist ein echt Lutherscher Gedanke; so schreibt der Reformator z. B. in dem Winterteile der Kirchenpostille: „Denn solcher Glaub ist jetzt in aller Welt geschwiegen, ja verdampt und verbannet ..... Papst, Bischofe, Stift, Klöster, hohe Schulen sind einträchtiglich wider ihn nu bei vierhundert Jahr gestanden, und nicht mehr gethan, denn alle Welt in die Hölle mit Gewalt getrieben." (E. A. 7^2 255.) Zur Fixierung aber gerade dieser Zahl war Luther gekommen durch seine Beschäftigung mit dem geistlichen Recht, dessen Dekretale er ursprünglich erst seit 400 Jahren entstanden, dann nicht vor dieser Zeit approbiert sein ließ [3]).

Wenn wir einem im Kronstädter Kapitelarchiv vorhandenen Bericht des Pastor primarius Simon Albelius Glauben schenken dürfen, — und es hindert daran nichts — so wäre etwa um das Jahr 1528 in Kronstadt die erste Saat der Reformation gesät worden [4]). „In dieser Zeit stand in Ansehen (viguit) ein gewisser Doktor Martin Luther aus Deutschland, nach dessen Lehre Mönche und Nonnen, ja viele Priester ehelichten". Leider wissen wir nun hier wiederum nichts Näheres, wie und durch wen das Evangelium sich ausbreitete. 1535 wurde „ein der reinen Lehre des Evangeliums huldigender" Stadtprediger (Lukas Plecker) er-

1) Vgl. das Nähere über die Reformation in Hermannstadt bei H. Herbert, Die Reform. in Hermannstadt 1883.

2) Wittstock, Die Reformation in Ungarn und Siebenbürgen, in: Bilder aus der vaterländ. Geschichte, herausgeg. von Frdr. Teutsch I, 141.

3) Näheres s. in meiner Schrift: Luthers Schrift an den christl. Adel rc. 1895. S. 219.

4) s. den Abdruck des vom Jahre 1647 datierenden Briefes in: Trausch, Beiträge und Aktenstücke, S. 68 ff. Möglich ist, daß schon 1524 Evangelische sich in Kronstadt befanden (vgl. Wolf, S. 44), obwohl aus der Warnung vor Ketzerei sich nichts Sicheres erschließen läßt.

wählt. Vielleicht daß Studierende oder auch der Verkehr mit Hermannstadt die Ausbreitung reformatorischer Lehren förderten, sicher kann nur das gesagt werden, daß jedenfalls die beiden Kronstädter Schulen für die reformatorische Bewegung in ihren Anfängen nicht thätig gewesen sind. Im Gegenteil, die Schulen hielten streng zum alten Glauben, noch 1532 war ein Priester Rektor, er erhielt zu seiner Primiz ein Geldgeschenk [1]). Hier kam die Besserung erst mit dem Eintritt des Johannes Honterus in die Stadtschule. Aber andererseits muß betont werden, daß der Boden bereitet war, als Honterus den hie und da aufkommenden Regungen evangelischer Denkweise ein festes Ziel und eine starke Unterlage gab. Um die Reformation in einem Gemeinwesen, wie Kronstadt es war, durchführen zu können, war es unerläßlich, den Rat der Stadt auf seiner Seite zu haben. Erst spät scheint ein Umschwung in der Gesinnung dieses Kollegiums eingetreten zu sein, so viel wir wissen, erst 1540 [2]). 1543 aber erschien des Honterus Reformationsbüchlein, Ende 1543 beschließen Magistrat und Kommune die Ein- und Durchführung desselben, und es ist beachtenswert, daß der Stadtrichter Johann Fuchs eine hervorragende Rolle bei der Durchführung spielte.

Inwieweit aber ist der Reformator selbst, Johannes Honterus, von den Ideen der sächsischen Reformation beeinflußt? Es ist als Irrtum anerkannt, daß Honterus als Student in Wittenberg geweilt habe [3]), Honters reformatio war bereits erschienen, als durch Valentin Wagner direkte Beziehungen zum Wittenberger Reformatorenkreise angeknüpft wurden; so kann Honterus nur indirekt von Wittenberg her Anregung erfahren haben. Leider fehlen uns hier wiederum nähere Einzelheiten; klar dürfte nur das sein, daß vom Humanismus aus Honter zur Reformation gekommen ist. Ich bin geneigt, anzunehmen, daß er in Basel, wo er zwischen 1530

1) Vgl. F. W. Seraphin, Kronstadts Schulen vor der Reformation. Archiv XXIII, S. 761 ff.

2) Vgl. Wolf, S. 46.

3) Vgl. Wolf, S. 9 u. 156, Anm. 10. Noch Fraknoi S. 33, Anm. 128 bezeichnet es als „unzweifelhaft“, daß Honter in Wittenberg studierte.

4) Fraknoi, S. 35 f. Loesche: J. G. Pr. O. 1897.

und 1533 weilte [1]), zuerst mit der reformatorischen Bewegung in Berührung kam. Es ist sicher, daß in der Bibliothek Honters als ältester Bestandteil sich Schweizer Drucke befanden [2]), zum Teil hat er dieselben wohl aus der Schweiz mitgebracht, zum Teil später, aber noch vor Herausgabe seines Reformationsbüchleins von dort bezogen. Darunter befinden sich auch theologische Werke, insbesondere von Konrad Pellican (z. B. seine Commentarii 1532—35 Zürich bei Froschauer, 5 Bde., sein index locorum communium 1537). Sie werden die Brücke gebildet haben, welche Honter vom Humanismus zur Reformation führte. Es befindet sich darunter aus späterer Zeit auch der V. Band der Frobenschen Augustinausgabe von 1556; es ist anzunehmen, daß Honter auch die vorhergehenden Bände, deren erster 1529 erschien, besessen hat. Es ist das um so wahrscheinlicher, als bekanntlich das erste theologische Werk Honters eine Sentenzensammlung aus Augustin war. Jedenfalls ist sicher, daß das Studium Augustins Honter der Reformation näher gebracht hat; zwar nicht in der unmittelbaren Weise, wie es bei Luther der Fall war, hat er sich von ihm ergreifen lassen, sondern in mehr nüchterner, humanistisch-philologischer Weise, aber doch immerhin so, daß er einen Kontrast zwischen Augustin und dem Christentum seiner (H.s) Zeit empfunden hat [3]). Die Motivierung der Herausgabe Augustinischer Sentenzen ist charakteristisch: ne tamen quisquam a Christo nobis relictam ordinationem novitatis nomine per imprudentiam condemnet, proferendus erat scriptor et antiquitate et sanctitate venerandus [4]) . . d. h. der Kirchenvater soll den Vorwurf der „Neuheit“ beseitigen helfen, Garant sein, daß die neue auf Christus sich stützende ordinatio zugleich gut kirchlich in der Tradition beglaubigt sei. Das aber ist dasselbe Interesse, welches die lutherische Reformation, vor allem Luther selbst, an der Patristik nahm. Und wenn Honter von echt

---

1) Wolf S. 8.

2) Vgl. Groß, Katalog der — in Kronstadt ausgestellten Druckwerke aus dem Reformationszeitalter. S. 62 f.

3) Vgl. Netoliczka a. a. O., S. 3 f.

4) A. a. O. S. 8.

Augustinschen Schriften solche scheidet qui illi tribuuntur [1]), so dürfte er wohl gewußt haben um die Kritik, welche Luther an einigen Augustin zugeschriebenen Schriften geübt hatte [2]). Und ist die Herausgabe gerade von Augustins Ketzerkatalog, die Honter der Sentenzensammlung folgen ließ, wiederum charakteristisch — die Anknüpfung der Reformation an die Tradition zeigte sich darin, daß beide die gleiche Ketzerei verwarfen —, so ist die ausdrückliche Ausnahme der Aerianer und Jovinianer von Augustins Ketzerkatalog [3]) wiederum ganz im Sinne Lutherscher Kirchengeschichtsauffassung [4]).

Im übrigen zeigt sich der humanistische Ausgangspunkt Honters in jenen beiden Vorreden allerdings noch deutlich — er polemisiert vorzüglich gegen eingerissene Mißbräuche, — aber zugleich finden sich Sätze, die nur vom Boden der deutschen Reformation aus verständlich sind, wie: Difficile .. inter tot zizania bonum semen dinoscere, nisi ad praescriptum verbi Dei omnia probemus huic solo constanter adhaereamus [5]), oder die ausführliche Erörterung des Glaubensbegriffes mit Abweis des Dämonenglaubens [6]). Aber gerade diese Erörterung zeigt zugleich, daß es nicht die erste Frische Lutherschen Glaubensmutes, etwa die Stimmung nach der Leipziger Disputation, mit der wir das neue Evangelium nach Siebenbürgen eintreten sahen, gewesen ist, welche auf Honter wirkte, sondern die Theologie der Bekenntnisse (Augustana und Apologie), deren Glaubensbegriff den Fiducialglauben nicht mehr ungetrübt zur Darstellung brachte. Honter sagt: fides enim vera est certarum promissionum verbi Dei certa scientia et executio eorum, per quae ad illas pervenitur [7]). . . . . . Christus sterilem fidem non vult agnoscere . . . . sermo eius nuda fide servari

1) S. 3 Z. 12.
2) Vgl. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker, S. 185 ff.
3) Netoliczka, S. 9 Z. 34.
4) Vgl. Schäfer a. a. O., S. 260 f. Apologia confessionis Augustanae ed. Müller S. 269.
5) Netoliczka S. 6.
6) S. 8. Vgl. Wolf S. 45.
7) S. 8 Z. 22 f.

non potest [1]) — Sätze, die beweisen, daß die unlösliche Verbindung von Glauben und Glaubensbethätigung begrifflich aufgelöst ist. Ob Honter die Augustana und Apologie damals bereits direkt kannte, bleibt dahingestellt; gedruckt wurde die Augustana in Kronstadt erst zwischen der ersten und zweiten Ausgabe des Reformationsbüchleins [2]).

Man wird sagen dürfen, daß mit dem Jahre 1539, der Herausgabe der Augustinsentenzen und des Ketzerkatalogs, die theologische Entwickelung Honters im wesentlichen vollendet gewesen sein wird. Wie weit er aktiv an der Reformation in Kronstadt beteiligt war, entzieht sich unserer Kenntnis. Unvermittelt erscheint für uns 1543 seine reformatio ecclesiae Coronensis, der sich die Apologie und die erweiterte Form des Reformationsbüchleins (1547) anschließen.

Die reformatio will ausdrücklich als Jüngerin von Wittenberg betrachtet sein (ecclesiasticam ordinationem Wittembergensium potissimum secuti sumus) [3]), Honterus weist eingangs auf varia doctissimorum virorum scripta hin und auf eine „große allenthalben verbreitete Büchermenge", die für die innere Berechtigung der Reformation zeuge [4]). Das „Exempel berühmtester Städte" — darunter werden wohl in erster Linie die sächsischen zu verstehen sein — soll nachgeahmt werden in der Kirchenordnung [5]), in dem Abschnitt de baptismate wird die ordinatio Wittenbergensis ausdrücklich als Norm gesetzt [6]), und wenn in der Ausführung de missa privata auf clarissimorum virorum scripta angespielt wird, so ist unschwer zu erkennen, daß Luthers Schrift de abroganda missa privata — sei es in lateinischer, sei es in deutscher Fassung — vorschwebt. Den Gedanken, daß das Meßopfer eine Herabwürdigung der Erlösungsthat Christi sei (S. 15 Z. 31 ff.), hatte Luther an die Spitze seiner Ausführungen gestellt [7]). Spricht Honter von einer profanatio testamenti Christi, so Luther von iniuria testamenti dominici [8]), und beide verstehen unter diesem testamentum nicht sowohl das Abendmahl als vielmehr Christi Er=

1) S. 9 Z. 4 u. 9.
2) Trausch, Beitr. und Aktenstücke, S. 18, Anm. 15.
3) S. 28. 4) S. 11. 5) S. 12. 6) S. 14.
7) Weim. Ausgabe VIII, S. 421.
8) A. a. O. und Weim. Ausg. VIII, S. 426, vgl. S. 444.

lösungswerk. Die Berufung auf Christi Einsetzungsworte, die eine Austeilung an die Kommunikanten erheischen, aber die priesterliche Privatkommunion verbieten, findet sich bei beiden Reformatoren [1]). Neben Luther ist in der Frage der Privatmesse auch Melanchthon für Honter ein Lehrer gewesen; in der Apologie des Reformationsbüchleins beruft er sich auf libri doctissimi Philippi Melanthonis [2]). Es liegt am nächsten, an die confessio Augustana und deren Apologie zu denken, dort findet sich eine ausführliche Erörterung über die Privatmesse, wie bei Honter wird auf 1 Cor. 11 rekurriert, wie bei Honter wird erwähnt, daß die Winkelmessen „aus Zwang um Geldes und der Präbenden willen“ gehalten werden, und bei beiden wird der Opfercharakter der Messe in scharfen Gegensatz zum reformatorischen Glaubensprinzip gestellt [3]).

Was ist unter der ordinatio Wittenbergensis in dem Abschnitt de baptismate zu verstehen? Das Reformationsbüchlein von 1547 erläutert sie durch Hinweis auf den catechismus Vittembergensis. Aber der kleine oder große Luthersche Katechismus kann nicht ohne weiteres gemeint sein, denn dieselben enthalten zwar theoretische Erörterungen über das Taufsakrament, aber nicht die „forma baptisandi vernacula“, welche Honter von Wittenberg entlehnt haben will. Auf die rechte Spur führt die deutsche Übersetzung, welche catechismus Vittembergensis übersetzt mit „deutscher Agende“. Nun hat bekanntlich die siebenbürgische Agende von 1547 sich an die von Herzog Heinrich von Sachsen 1539 erlassene Kirchenordnung engstens angeschlossen, die Tauferordnung ist dieser wörtlich entlehnt. An dem Punkte aber, wo die formula baptisandi anfängt, verweist die sächsische Kirchenordnung auf „das Tauf büchlein zu Wittemberg im druck ausgangen“, welches „von anfang zum ende“ gelesen werden soll [4]). Die siebenbürgische Agende stimmt

1) A. a. O. und Weim. Ausg. VIII, S. 438 f.

2) S. 38.

3) Vgl. a. a. O. und Müller, Die symbolischen Bücher S. 52, 53, 251, 257 u. ö. Das Reformationsbüchlein von 1547 wiederholt — mit unwesentlicher Erweiterung am Schluß — das in der Reformatio von 1543 Bemerkte. Vgl. auch Melanchthons loci ed. Kolde S. 250 ff.

4) Vgl. Richter, Die evangel. Kirchenordnungen I, S. 309.

denn auch in der That wörtlich — von sprachlichen und einigen unwesentlichen sachlichen Änderungen abgesehen [1]) — mit Luthers Taufbüchlein, und zwar in der Form von 1526, überein. So ist mit dem catechismus Vittembergensis also Luthers Taufbüchlein letztlich gemeint, und diese Bezeichnung erklärt sich daraus, daß das Taufbüchlein in der Gestalt von 1526 als Anhang zum kleinen Katechismus herausgegeben worden ist [2]). Wenn es bei Honter im Reformationsbüchlein von 1543 eingangs heißt: ordinationem Wittembergensem secuti propter astantes testes idiomate vernaculo pueros baptisamus, so ist das Anlehnung an Luthers Begleitworte zum Taufbüchlein: „habe darumb solchs, wie biß her zu latin geschehen, verdeutscht anzufahen, auff deutsch zu teuffen, damit die paten und beystehende deste mehr zum glauben vnd ernstlicher andacht gereytzt werden“ [3]). Die bei Honter folgenden Worte: remotis tamen quibusdam superstitionibus ad substantiam illius sacramenti nihil pertinentibus, cum sint inventa hominum inutilia beweisen einmal wiederum, daß das revidierte Taufbüchlein Luthers Honter vorlag — denn in diesem fehlten die in der Ausgabe von 1523 noch beibehaltenen superstitiones — wie sie ferner Anklang sind an Luthers Begleitworte, daß „auch wol on solchs alles die tauffe geschehen mag“.

Allein es ist noch mindestens eine weitere Quelle für Honters Abschnitt de baptismate heranzuziehen. Schon Müller [4]) hatte hier eine Abhängigkeit von der Wittenberger Kirchenordnung von 1533 vermutet. Ich glaube, die Vermutung läßt sich zur Gewißheit erheben. Honter handelt in beiden Reformationsbüchlein besonders ausführlich über die Nottaufe. Es wird strengstens eingeschärft, daß, falls eine solche erfolgt ist, eine Wiederholung der Taufe nicht

---

1) Es fehlt bei dem Exorzismus das: „denn der gepeutt dir rc. — reycht“, und der zweite Artikel des Apostolikums wird ganz aufgesagt.

2) Vgl. Weim. Ausg. XII, S. 39, und Müller, Die symb. Bücher S. XCVI ff. Honter sagt ja auch: quemadmodum in catechismo Vittembergensi continetur.

3) Richter a. a. O., S. 9.

4) Zeitschr. f. prakt. Theologie VI, S. 165.

stattzufinden habe [1]). Die Wittenberger Kirchenordnung bestimmt: „Wenn ein kind im Haus in Notten mit wasser im Namen des Vaters und Sons und des heiligen geists getaufft ist, so sollen jhe die priester dasselb nicht noch einmal tauffen“ [2]). Dieser Berührungspunkt ist allgemein; was die Wittenberger Ordnung aussprach, war Grundsatz reformatorischer Taufpraxis. Aber man vergleiche weiter: Honter sagt: Cum infans a susceptoribus in templum adfertur, primum debet inquiri an sit baptisatus. Die Kirchenordnung bestimmt: [es] „sollen gefattern gebeten werden vnd das kind nach gewonheit zur kirchen gefurt. Da soll ein priester verhorn und examiniren, wie das kind getaufft sey“. Si certis testibus probetur, quod nihil sit erratum, nequaquam rebaptisetur amplius, sed consuetae precationes omissis exorcismis fiant super eum, sagt Honter weiter. Die Kirchenordnung bestimmt dasselbe, nur daß sie die consuetae precationes namentlich anführt („glauben, das Euangelium Marci [3]), Vater unser, das letzte gebet aus dem tauffbuchlein“). „Solchs kind soll man nicht exorcisiren“ — als Grund giebt die Kirchenordnung an: „daß wir nicht den h. geist, der gewislich bey dem kinde ist, bösen geist heissen“, Honter (im Reformationsbüchlein von 1543): Nam cum infans per baptismum in necessitate . . . legitime collatum acceperit spiritum sanctum, nullus spiritus immundus restat ab eo expellendus. Weiter heißt es in der Kirchenordnung: „Wirds aber anders befunden, daß das kindt nicht recht getaufft ist oder daß die leuthe nichts gewisses konnen berichten, so tauffs der priester freilich.“ Honter sagt: „Sin autem, qui interfuerunt . . . dubitant, quid in ea necessitate dixerint vel fecerint, sine ulla disputatione aut conditione tanquam minime baptisatus infans a sacerdote baptisetur. — Es dürfte kein Zweifel sein, daß Honter die Wittenberger Kirchenordnung von 1533 zur Vorlage hatte; sie ist neben dem Taufbüchlein gemeint, wenn auf die ordinatio Wittenbergensis verwiesen wird [4]).

1) Vgl. S. 14 u. 74.

2) Richter a. a. O., S. 222.

3) Vgl. dazu Luthers Taufbüchlein bei Richter S. 8.

4) Bemerkt sei, daß die Wittenberger Kirchenordnung verfügt: Tauffen

Da die Nürnberger Kirchenordnung von 1533 sicher 1552 in Kronstadt vorhanden gewesen ist, vermutlich aber schon früher [1]), so soll wenigstens hingewiesen werden auf eine Parallele, die sich in ihr zu Honters Abschnitt de baptismate findet. Die Kirchenordnung bestimmt: „Es sollen sich auch die Pfarherr und Prediger befleyssen, das sie zu gelegner zeyt in iren predigen das volck von der Tauff der massen vnterrichten, das sie jnen zu gemelten verstand vnd betrachtung vrsach geben." Honter verfügt: In contionibus moneantur omnes, praecipue viri, ut verba sacri baptismatis ediscant perfecte pronuntiare. Als Taufformel hat die Nürnberger Kirchenordnung auch das Formular in Luthers Taufbüchlein von 1526 [2]).

In dem, erst in dem Reformationsbüchlein von 1547 begegnenden Abschnitt, de annuis visitationibus („Von ierlicher Visitation") wird bestimmt, ut in qualibet ecclesia parochiali biblia Latina et Germanica, postilla quoque, quam auctor domesticam inscripsit cum catechismo et similibus necessariis libris in lingua vernacula habeantur. Auch diese Verordnung ist sächsischen Ursprungs; sie geht zurück auf die sächsischen Visitationsartikel von 1533, welche einen besonderen Abschnitt „vonn Buchern" bieten [3]). Es heißt dort: „vnnd sollen nemlich diese nachfolgende bucher sein: 1) die lateinisch Bibel, 2) die deutzsch gantz Biblien." An Stelle der Hauspostille, die ja damals noch nicht erschienen war, stehen „Postillen von der Zeit, Postillen von den festen Alle doctor Martin Luthers". Der Katechismus Luthers [4]) gehört auch zu den erforderlichen Büchern und similes necessarii libri in lingua vernacula werden mehrere namentlich genannt.

---

sollen die priester vnuerseumlich aus dem teuffbuchlein durch D. Martin Luther verdeutzscht. Die Sächsische Kirchenordnung von 1539 bestimmt sachlich das Gleiche wie die Wittenberger, aber es fehlen die formellen Parallelen zu Honters Reformationsbüchlein, namentlich der Hinweis auf Auslassung des Exorzismus.

1) Groß S. 21.

2) Vgl. Richter I, S. 199 f.

3) Richter I, S. 228.

4) Vgl. dazu Müller S. 165.

Möglich wäre, daß mit dem „Unterricht der Visitatoren an die Pfarherrn in Hertzog Heinrichs zu Sachsen Fürstenthum ꝛc." Wittenberg 1539, welches Büchlein in Kronstadt vorhanden gewesen ist [1]), auch die Anordnung der Visitatoren nach Abschluß der Visitation bekannt geworden wäre. Auch in dieser nämlich werden Bücher genannt, die in jedem Kirchspiel vorhanden sein sollen, aber die Übereinstimmung ist nicht so schlagend wie bei den sächsischen Visitationsartikeln; die lateinische Bibel und Postille fehlt dort [2]).

Damit hören die direkten Bezugnahmen auf sächsische Institutionen auf. Auf indirektem Wege lassen sich noch weitere Berührungspunkte zwischen der siebenbürgischen und deutschen Reformation feststellen. Der Abschnitt de doctrina in beiden Reformationsbüchlein Honters klingt stark an Verfügungen der Nürnberger Kirchenordnung an. Sind die Berührungen zunächst, was die formelle Seite der Ausübung des officium docendi angeht, allgemeiner Natur [3]), so begegnen wörtliche Anklänge in der Bestimmung des Lehrinhaltes. Honter schreibt: vera doctrina et praedicatio paenitentiae remissionisque peccatorum constare debeat ex lege et evangelio quorum neutrum separatim ita tractandum est, ut altero praetermisso officiat pietati. Die Nürnberger Kirchenordnung sagt: „Die heylig schrifft .... begreyfft in sich zweyerley namhafftige lere Nemlich das gesetz und das Euangelion." Das Gesetz dienet „die puß anzurichten" und als Inhalt des Evangeliums wird „vergebung der sünde" angegeben. Aber es wird zugegeben, daß im A. T., dem „sunder buch" des Gesetzes, auch „Evangelium" sei, ebenso in diesem „Gesetz". Darum sollen die Prediger besonders darauf achten, „daß sie nicht eins in das andere mischen und keins recht handeln, denn diese zwo leer sollen stettigs im schwangk gehen, ein yede nach irer art" (es folgt die

1) Groß, S. 31.

2) Vgl. Hering, Geschichte der im Jahre 1539 im Markgrafthume Meißen ꝛc. erfolgten Einführung der Reformation. 1839. S. 64.

3) Vgl. S. 13, 66 mit Richter I, S. 178.

Auseinandersetzung über Gesetz und Evangelium in ihren gegenseitigen Aufgaben). Die Berührungen mit dem Unterricht der Visitatoren Melanchthons, die man noch heranziehen könnte, sind nicht so deutlich [1]).

Zu dem Abschnitt de cura aegrotorum oder de communicatione infirmorum, wie es in der Ausgabe von 1547 heißt, sind die Nürnbergische und die herzogl. sächsische Kirchenordnung heranzuziehen. Wie Honter betont die Nürnberger Ordnung, daß in erster Linie nach dem Glauben des Kranken zu fragen sei, damit abergläubischem Mißbrauch der Hostie gewehrt werde. Und wenn Honter sagt: huiusmodi (d. h. der Krankenkommunion) forma consecrationis etiam utimur, cum unus aut alter ex iusta causa communi participationi interesse non possunt [2]), so bestimmt die Nürnberger Kirchenordnung: „Vnd diese ordnung soll auch gehalten werden, wann sich ein aynige person zur vnzeyt anzaygete, also das man vmb jren willen das Abentmal mit fug nicht wol halten kónt, vnnd sie doch vrsach hatte nicht lenger zuuerziehen“ [3]). Das Formular aber der Krankenkommunion ist wörtlich der herzogl. sächsischen Kirchenordnung entnommen, nur variieren die Psalmen und Sprüche, die dem Kranken vorgesagt werden sollen [4]).

In dem Abschnitt de absolutione, der in beiden Reformationsbüchlein wesentlich gleich lautet, erinnert die Aufforderung, vom Nächsten, den man beleidigt hat, nach gethaner Abbitte sich absolvieren zu lassen an gleiche Worte Luthers in „Eine kurze Vermahnung zur Beicht“, die als Anhang zum kleinen Katechismus in Siebenbürgen bekannt geworden sein wird [5]). Was im übrigen über die Ohrenbeichte bemerkt wird, hält sich durchweg auf der Linie deutsch-reformatorischer Anschauungen. Ebenso der Inhalt des mit dem Abschnitt de absolutione eng zusammenhängenden

1) Vgl. Richter I, S. 84.

2) S. 19.

3) Richter I, S. 289.

4) Vgl. die siebenbürg. Agende und Richter I, S. 311 f.

5) Vgl. S. 19 f. 87 f. Müller, Die symb. Bücher S. XCVff. u. 774. Vgl. Melanchthons loci ed. Kolde S. 248.

Artikels de excommunicatione. Die Berufung auf 1 Kor. 5 als Norm für die mit Bann zu belegenden Vergehen und auf Matth. 18, 55 f. für die Form der Exkommunikation kehrt in den reformatorischen Schriften stets wieder, ebenso ist deutsch-reformatorischer Grundsatz, wenn Honter schreibt: huic spirituali poenae nulla poena civilis per ecclesiae ministros admisceatur [1]).

Die Ausführungen de vocatione erinnern in ihrem allgemeinen Teile (Ermahnung, nur idonei ministri zu berufen) an allgemein reformatorische Grundsätze, insbesondere an die einleitenden Abschnitte der Nürnberger und herzogl. sächsischen Kirchenordnung [2]) — letztere berührt z. B. auch den von Honter gerügten Mißstand, daß die Privatmesse als Mittel zum Gelderwerb angesehen werde —, um dann in den kirchenrechtlichen Fixierungen über Vokation, Ordination und Konfirmation der Pfarrer siebenbürgische Tradition zu vertreten [3]), die aber, wie eingangs erwähnt, mit Lutherschen Anschauungen vielfach sich berührte. Die Frage, ob und inwieweit das Ordinationsformular von sächsischem Brauche beeinflußt war, vermag ich nur aufzuwerfen [4]). Über Honters Verfügungen de scholis ist abschließend von Teutsch (Mon. Germ. pad. Bd. VI Einl.) gehandelt worden.

Die reformatorische Armenpflege in Siebenbürgen ist getreues Abbild lutherischer Einrichtungen in Deutschland; ob die Wittenberger Kirchenordnung oder die sächsischen Visitationsartikel von 1533 unmittelbare Quellen gewesen sind, bleibt dahingestellt. Die Wahl der Armenpfleger aus Rat und Gemeinde, die wöchentliche Austeilung der Gaben, die Freiwilligkeit der Gaben, sei es durch Legate, sei es durch sonntägliches Sammeln in den Kirchen, stimmt

---

1) Vgl. R.-E.[3] 383. Art. „Bann", ferner in den symbolischen Büchern die Abschnitte über die Beichte. Richter I, 98. Für die Entwickelung siebenbürgischen Kirchenrechts ist bedeutsam, daß im Reformationsbüchlein von 1547 die Exkommunikation nicht ecclesiae suffragiis, wie Honter 1543 verfügte, geschehen soll, sondern plurium suffragiis. Vgl. zu der sich hier anbahnenden, verhängnisvollen Entwickelung Teutsch, Zur Geschichte der Pfarrerswahlen, S. 8.

2) Richter I, S. 178 ff. 308 f.

3) Vgl. darüber Teutsch a. a. O., S. 6.

4) Ein siebenbürgisches Ordinationsformular stand mir nicht zur Verfügung; ist ein solches aus Honters Zeit überhaupt noch vorhanden?

mit deutsch-reformatorischer Armenpflege, und wenn es heißt, daß Wanderbettelei vorgebeugt werden solle und jede Stadt nur ihre eigenen Armen versorgen müsse, so hatte diese Forderung Luther in der Schrift an den christlichen Adel bereits ausgesprochen (ed. Benrath S. 58). Auch in der Berufung auf Deut. 15 für das göttliche Gebot der Armenpflege hatte Honter an Luther einen Vorgänger [1]).

Auf die Fürsorge für die Waisen ist Honter besonders stolz: soli sine ullo cuiuspiam ecclesiae vel civitatis exemplo causam pupillorum .... tractavimus. Auch ohne diesen ausdrücklichen Hinweis auf Originalität müßte Abhängigkeit von deutsch-reformatorischen Einrichtungen abgewiesen werden, weil dort, so weit der Waisen gedacht wurde [2]), sie neben den Armen rangieren, also als Unterstützungsbedürftige erscheinen, während Honters Bestimmungen die Vermögensverwaltung der Waisen und die Kontrolle des Vormunds betreffen.

Der Schlußabschnitt des Reformationsbüchlein von 1543 de libertate Christiana ähnelt dem Passus „Von christlicher Freyheit" in dem Unterricht der Visitatoren Melanchthons. Nicht nur, daß in beiden Schriftstücken die reformatorische „Freiheit eines Christenmenschen" vertreten wird, in der Verteidigung der Priesterehe verweisen beide auf 1 Tim. 4. „So nennet es [das Eheverbot] S. Paul yn der ersten zu Timotheo am vierden teuffels lere" — sagt Melanchthon [3]) und Honter: apostolus 1 Timoth. 4 vocat doctrinas daemoniorum quae prohibent contrahere matrimonium [4]). Und wenn er hinzufügt: et iubent abstinere a cibis, so liegt eine weitere Reminiscenz an Melanchthon vor, der in Erörterung der Fastengebote noch ein zweites Mal 1 Tim. 4 heranzog.

Das Reformationsbüchlein von 1547 enthält einen Sonderabschnitt de causis matrimonialibus. Was dort zunächst im

---

1) Vgl. Weim. Ausg. XII, S. 1 (eine Modifikation bei Honter ist nicht zu verkennen).

2) Vgl. Weim. Ausg. XII, S. 26. Richter II, S. 484. Im übrigen s. die R.-E.³ II, 92 angegebene Litteratur.

3) Richter I, S. 96.

4) S. 26.

allgemeinen über Gültigkeit der Ehen gesagt ist, ruht auf Lutherschen Grundsätzen. So, wenn gezwungene Verlöbnisse nicht bindend sein sollen, ebenso wenig heimliche — nisi intercesserit commixtio —[1]), oder wenn die commixtio mit einer anderen nach öffentlichem Verlöbnis als Ehebruch beurteilt wird[2]) und wenn durchweg als die die Ehe konsumierende Handlung die copula carnalis erscheint[3]). Man darf wohl als sicher annehmen, daß Luthers Schrift „Von Ehesachen“ 1530 (vgl. Honter: de causis matrimonialibus!) Honter bekannt geworden ist. Zu dem bereits Erwähnten sei noch Folgendes hinzugefügt:

Luther.	Honter.
Wo sichs begiebet, daß ein offentlich Verlóbnis oder Hochzeit durch ein heimlich Verlóbnis wird angesprochen und angefochten .... soll man hinfurt das heimliche Verlóbnis weder sehen noch hóren und den Anspruch nicht gestatten. (E. A. 23, 111 f. 154.)	Si post praemissa clandestina sponsalia altera publice celebrata fuerint, publica praeiudicent privatis.
Aber was soll man thun, wenn das heimliche Verlóbnis nicht ein schlecht Verlóbnis ist, sondern auch darauf gefolget das heimliche Beischlafen? .... so sollte man handeln, daß er sie zur Ehe behalte, und weiche das offentliche Verlóbnis dem heimlichen. (ebda.)	Qui vero per eiusmodi [d. h. heimliche] desponsationem matrimonia iam contraxerunt, praetextu illius [d. h. heimlichen Verlóbnisses] minime sunt separandi.
Unter zweien offentlichen Verlóbnissen soll das ander dem ersten weichen (S. 119).	ex binis publicis sponsalibus posteriora prioribus cedunt.

Auch das ist Luthersche Anordnung, wenn alle Fremde und Unbekannte, „die sich lassen ausrufen, in eignen personen fleissig

1) Vgl. v. Schubert, Die ev. Trauung, S. 39, 45 ff.
2) Ebenda S. 44. Vgl. E. A. 23, 128 und Abschnitt 2 bei Honter.
3) Vgl. Abschnitt 3 u. 4 bei Netoliczka S. 102.

Digitized by Google

erfraget werden sollen, das man sich in den sachen nit verirr“ [1]). Und wie Luther bestimmt Honter in Zweifelsfällen, eventuell eidlich, feststellen zu lassen, ob Verlöbnis mit Beischlaf stattgefunden hat [2]). Endlich behandelt Honter wie Luther zum Schluß die Ehehindernisse auf Grund von Verwandtschaft. Honter verfährt hier konservativer als Luther, er erklärt: Consanguinitas in contrahendis matrimoniis usque ad quartum gradum est prohibita, nisi graviores causae inciderint. Luther will nach weltlichem Recht verfahren wissen, giebt dann aber zu „oder will man ja nach dem geistlichen Rechte das dritte und vierte Glied auch verboten halten, so laß ich geschehen“ [3]). Beide aber stimmen in dem Satze überein, daß die nicht beschwert werden sollen, die das kanonische Gebot übertreten haben.

Luther.	Honter.
so soll man doch schaffen, daß denen, so ins dritte oder vierte Glied gegriffen haben, oder noch greifen, kein Gewissen für Gott gemacht werde.	Si qui vero in tertio vel quarto gradu hucusque iuncti reperiantur, conscientiae eorum ob hoc non sunt onerandae.

In der Verwerfung des Ehehindernisses der geistlichen Verwandtschaft folgt Honter allgemein reformatorischem Grundsatz [4]).

Was nun im besonderen das Trauungsformular angeht, so wird auf die agenda vernacula verwiesen. Hier ist nun Luthers „Traubüchlein“ wörtlich wiedergegeben [5]). Entweder mit der herzogl. sächsischen Kirchenordnung oder mit Luthers kleinem Katechismus

---

1) Abschnitt 5, dazu Luther E. A. 23, S. 124.

2) Abschnitt 4, E. A. 23, S. 112. Die näheren Bestimmungen weichen hier ab, Honter verordnet nach siebenbürgischem Landrecht, wie er selbst angiebt.

3) E. A. 23, 148, bei Honter Abschnitt 7. Zu der (kanonischen) Gradberechnung s. R. E.[3] V, S. 209, ebenda u. ff. zu Honters Ansichten über die Schwägerschaft. Luthers (freiere) Auffassung bei Strampff, Luther über die Ehe, S. 236 f.

4) In „von Ehesachen“ spricht Luther darüber nicht. Vgl. im übrigen Strampff S. 238 ff.

5) Abgesehen natürlich von sprachlichen Änderungen. Im Schlußabschnitt ist „geschefft“ statt „Geschöpf“ wohl Druckfehler. Vgl. Müller S. 259.

— erstere verwies darauf, letzterer enthielt es — ist dasselbe in Siebenbürgen bekannt geworden.

Der Abschnitt de quibusdam politicis abusibus reformandis erinnert in seinen Verordnungen gegen Spielen, Saufen und „gassen stertzen“ an Bestimmungen des Unterrichts der Visitatoren 1528 (Richter I, 81) bezw. der Visitationsartikel von 1533, wie denn auch die Verordnung jährlicher Visitation mit ihren Anordnungen (Abschnitt de annuis visitationibus) in der sächsischen Visitation, der kurfürstlichen wie der herzoglichen, ihr Vorbild hat.

Endlich blickt deutsch-reformatorischer Geist, und man darf näher sagen: Melanchthonischer Geist aus der Fassung des Glaubensbegriffes, die kurz angedeutet ist in dem Passus de doctrina. Da heißt es: praecipua pars religionis versatur circa doctrinam (S. 13) die fides wird gelehrt (docetur), und zwar recte et sinceriter, und es will viel sagen, wenn ausdrücklich bemerkt wird: sed et fides in Christum ita doceatur, ut eidem digni fructus et operae (sine quibus fides mortua est) coniungantur [1]) (S. 66). Honter will mit Bewußtsein nichts Eigenes bringen de doctrina, es werden vornämlich Melanchthonische Schriften oder solche Luthers aus späterer Zeit sein, wenn er auf copiosissimae doctorum virorum lucubrationes verweist. Die Verschiebung des ursprünglich Lutherischen Glaubensbegriffes nach der doctrinären Seite hin ist so von Anfang an in der siebenbürgischen Kirche heimisch gewesen.

II.

Die siebenbürgische Gottesdienstordnung hat Müller [2]) nach Honters Reformationsbüchlein zusammengestellt. Es sei versucht, den deutsch-reformatorischen Einschlag auch in Honters Liturgik aufzuzeigen.

Auf die Gestaltung der sonntäglichen Frühmette ist zweifellos die herzogl. sächsische, nebenher wohl auch die Wittenberger Kirchenordnung von 1533, von Einfluß gewesen. Honter läßt nach dem

---

1) Vgl. oben.

2) Zeitschr. f. prakt. Theol. VI, S. 150 ff.

Einleitungspsalm [1]) drei Psalmen mit einer Antiphon singen, die herzogl. K.-O. [2]) „ein Psalm, zween oder drey mit der Antiphon". Die Lektion soll hier aus dem Alten Testament allgemein erfolgen, bei Honter speziell aus den Propheten. Bei ihm ist zur Regel geworden, das deutsche Tedeum laudamus singen zu lassen, was in der herzogl. K.-O. ins Belieben gestellt war. An den Schluß gestellt ist bei beiden die Kollekte [3]). Die Verwertung des Athanasianum geht wohl auf die Wittenberger K.-O. zurück [4]).

Der Hauptgottesdienst, das „hohe ampt", stellt sich im wesentlichen dar als Verbindung liturgischer Elemente aus der Wittenberger und herzogl. sächsischen K.-O. Der Beginn des Gottesdienstes mit dem Lobgesang Zachariae: Benedictus deutsch hat in der Wittenberger K.-O. sein Vorbild. Dann folgt der Introitus [so beide K.-O. gleichfalls], dann das Kyrie cum suo cantico adiuncto, d. h. wie aus dem deutschen Text klar wird, mit dem Gloria in excelsis und Et in terra [hier bestimmt die Wittenberger K.-O. anders]. Die herzogl. sächsische K.-O. hebt hervor, daß dieser Gesang „Latinisch" sein soll, bei Honter ist es selbstverständliche Voraussetzung. Dann folgt die Kollekte, dann: epistula versus populum legitur lingua vernacula „die Epistel gegen dem volck deutsch" [herzogl. sächsische K.-O., ähnlich die Wittenberger [5])], dann eine Sequenz de tempore oder aliae similes piae cantiones („ein Sequenz . . . . oder andern geistlichen gesang, wie solches eine jede zeit erfordert" [herzogl. sächs. K.-O.]). Die Sequenzen, welche post natalem Christi (Grates nunc omnes) oder post Pascha (Victimae paschali praecedente Alleluia) gesungen werden sollen, sind ebenso in der Wittenberger K.-O. ausdrücklich angegeben (vgl. Richter I, S. 223). Es folgt nunmehr das Evangelium und zwar pariter lingua vulgari legitur versus populum („danach das Euangelium . . . . auch gegen dem volck deudsch gelesen" [herzogl. sächs.

---

1) Derselbe ist der in der römischen Matutin übliche.

2) Ebenso die Wittenberger.

3) Vgl. Richter I, 312; Die Abweichungen der Wittenberger K.-O. S. 223 ebenda. Netoliczka S. 113 f.

4) Vgl. Richter a. a. O.

5) Nur wird in Sachsen Epistel und Evangelium gesungen, nicht gelesen.

K.-O.]). Darauf folgt der Gesang des Glaubensbekenntnisses, deutsch (Luthers: wir glauben all 2c.) — aut si quando libeat etiam Latinum. Diese Eventualität lateinischen Singens fehlt in der herzogl. sächsischen K.-O., man wird aber erinnert an die Wittenberger K.-O., welche die Möglichkeit des Credo-Singens zugesteht, allerdings zugleich neben dem deutschen Gesang, nicht, wie bei Honter aut — aut [1]). — Nunmehr folgt eine bedeutsame Abweichung Honters von seiner Vorlage: er trennt die Predigt vom „hohen Amt" und verweist sie in Sondergottesdienste nach dem Frühampt und post prandium [2]). Gesang nach der Predigt, wie ihn die Wittenberger K.-O. bietet, der für Honter natürlich hätte wegfallen müssen, fehlte schon in der herzogl. sächsischen K.-O. Für Honter folgt post symbolum immediate das Dominus vobiscum cum reliqua praefatione et suo cantico videlicet Sanctus, d. h. eine Kombination aus der Wittenbergischen und herzogl. sächsischen K.-O. Honter hat Ordnungen, die hier nicht obligatorisch waren [3]) zu einer stehenden Einrichtung verbunden. Die Wittenberger K.-O. sagt: „Auff den Festen hebt man nun [4]) bald an Dominus vobiscum mit der prefation vom Feste oder auch sonst des Sontags mit der prefation de sancta Trinitate .... Die herzogl. sächsische verfügt: Auch mag man — scil. nach der Predigt — die Latinische Prefation singen darauff das Latinische Sanctus. — Nunmehr folgt das Vaterunser vernacula lingua — wie in den beiden K.-O., dann verba consecrationis ex libro [5]) super panem et vinum per vices utrumque tenens (d. h. der Pfarrer) in manibus — vergl. dazu die Wittenbergische K.-O., von der Honter in Weglassung der Elevation abweicht. — Post consecrationem chorus incipit Agnus Dei. Diesen Gesang haben beide sächsischen K.-O. — inde Jesus

1) Es handelt sich bei Honter natürlich auch um das Nicaenum, wie aus dem Graner Meßritual (s. unten) deutlich wird.

2) S. darüber Müller a. a. O., S. 169. Rietschel, Liturgik I, S. 400.

3) S. den Wortlaut.

4) D. h. nach den auf die Predigt folgenden Gesängen.

5) Vgl. dazu Müller S. 167 Anm. und Achelis Prakt. Theol.² I, S. 489.

Christus nostra salus — auch das ist nach sächsischem Vorbild [1]) — et similes cantiones, quas usque ad finem communionis continuat. Hinc additur Dominus vobiscum — hier fehlt das Vorbild in Sachsen [2]) — collecta et benedicamus Domino, quae omnia cum benedictione populi in nomine sanctae trinitatis concluduntur — vgl. dazu die herzogl. sächsische Agende, die mit der Wittenberger übereinstimmt: „Nach der Kommunion lese man die Collekta und beschliesse mit der Benediction.“ Die Fassung der Kollekte ist hier wie oben die herzogl. sächsische [3]). Die Hinzufügung des benedicamus domino zur Kollekte ist wie aus dem Graner Meßritual deutlich wird, ein Überbleibsel aus der katholischen Zeit Siebenbürgens [4]). Die Orientierung der neuen Hauptgottesdienstordnung an der Messe wird in den Einleitungsworten des betr. Abschnittes ausdrücklich bezeugt, und wie diese Bezeugung so ist auch das ganz Wittenbergisch, daß besonders vermerkt wird: reiecto canone et superstitiosis quibusdam gesticulationibus (vgl. Luthers formula missae bei Richter I, S. 4f.).

Was nun die Sondervorschriften für die Kommunikanten angeht, so wird im fünften Abschnitt des Reformationsbüchleins von 1547 (ähnlich in dem betr. Abschnitt der Ausgabe von 1543) bestimmt, daß am Tage vor der Feier — im Notfalle auch am Tage der Feier selbst — die Kommunikanten „sich dem Kirchendiener anzeigen, auff das er mög sehen und wissen, weer und wie sie alle geschickt sein“. Die Unwürdigen sollen ausgeschlossen

---

1) Das Sanctus, welches in der Wittenberger K.-O. als Lied erscheint, kann bei Honter, wie in der herzogl. sächsischen natürlich nicht als solches fungieren.

2) Vgl. aber Luthers formula missae 1523 Abschnitt VII, wo am Schluß des loco complendae zu lesenden Meßgebetes auch ein zweites Mal das Dominus vobiscum erscheinen kann. Wahrscheinlich jedoch haben wir es mit einem direkten Überrest aus katholischer Zeit zu thun, indem im Graner Meßritual — dem die siebenbürgische Landeskirche folgte, vgl. Müller S. 160 — das Dominus vobiscum mitunter vor der complenda erscheint [nach Einsichtnahme in ein Exemplar des v. Brukenthalschen Museums in Hermannstadt].

3) Vgl. Schuster in: Archiv ꝛc. XXII, S. 33. Das Agendenbüchlein enthält die Kollekten nicht.

4) Vgl. auch die Verbindung des Benedicamus mit der Kollekte in der Frühmette (Richter I, S. 37 u. 224) und loco ite Missa in der formula missae (ebenda S. 4).

werden. Auch diese Vorschrift geht auf deutschreformatorisches Vorbild zurück. Luther hatte in der formula missae ähnlich bestimmt (Richter I S. 5), der Unterricht der Visitatoren (Richter I 91 f.) und die Nürnberger K.-O. (Richter I 202 f.) folgten ihm. — Auch die schwankende Unbestimmtheit, in welcher die Bedeutung der Konsekrationsworte gehalten ist, darf als Lutherisch bezeichnet werden. Einerseits nämlich heißt es echt evangelisch: nec superstitiose de reliquiis [über nach der Kommunion etwa übrig bleibendes Brot und restierenden Wein] est metuendum quoniam verba consecrationis cum effectu sunt accipienda ut hoc dumtaxat sit sacrum, quod venit in actionem, id est quod accipitur, editur et bibitur. Andererseits aber wird als selbstverständlich vorausgesetzt, daß eine Nachkonsekration zu erfolgen habe, wenn die Menge des vorhandenen Brotes und Weines nicht ausreichen sollte (vgl. d. Text S. 78 und Achelis a. a. O. 488 f.). Luther hat mit dem ganzen Reformationsbüchlein auch diesen Abschnitt gebilligt, also seine eigene Ansicht darin wiedergefunden.

Besondere Beachtung verdient der Passus über die Absolution. Es heißt nach der Bestimmung über die Ausschließung Unwürdiger vom Abendmahl: quicquid autem de hominis lapsu, de paenitentia, fide remissionis peccatorum et memoria mortis domini dicendum videtur, tunc simul omnibus una cum absolutione proponatur, ne denuo opus sit officium cenae interrumpere. Also am Tage vorher oder am Tage der Abendmahlsfeier selbst Abendmahlsvermahnung mit — wie aus dem anhangsweise mitgeteilten Formular hervorgeht — gemeinsamer Beichte und gemeinsamer Absolution. Wo liegt die Quelle für diese Einrichtung? Wenn nicht Honter vorreformatorischer Tradition in Siebenbürgen — obwohl ich über eine solche nichts habe finden können — folgt, so wird man unwillkürlich auf Nürnberger Einrichtungen geführt, die den bekannten Streit mit Osiander hervorriefen [1]). Dafür spricht, daß die Anmeldung bei dem Pfarrer vor der Abendmahlsfeier zwar im allgemeinen deutsch-reformatorischer Brauch ist (s. oben), daß aber die Sonder-

1) Vgl. W. Möller, Osiander, S. 177 ff.

bestimmungen — am Tage vorher und im Notfall am betreffenden Tage selbst —, soweit K.-O. für Honter in Betracht kommen können, nur in der Nürnberger Ordnung sich finden: „Wer das h. Sacrament wól empfahen, das er sich des abents zuvor, oder wo es ferne des wegs oder ander zufell halben nicht sein kónt, des morgens vor Meß zeyt dem Pfarrer oder einem andern Kirchen diener persónlich anzayggen". . . . Daß in Nürnberg die Abendmahlsvermahnung mit Beichte und Absolution sich an die Predigt im Hauptgottesdienste anschloß, bei Honter hingegen vor dem summum officium stattfinden sollte, ist kein Gegenbeweis gegen Abhängigkeit Honters von Nürnbergischem Brauch. Da er der Predigt eine Stelle im summum officium überhaupt nicht gab, vielmehr in strengerer Einheitlichkeit die Kommunion im Mittelpunkt des Gottesdienstes stand, war für die Ermahnung kein Raum — ne denuo opus sit officium cenae interrumpere. Vielleicht giebt dieser Hinweis Anlaß, der ältesten siebenbürgisch-evangelischen Absolutionsformel nachzugehen [1]). Die „Vermanung", welche dem Exemplar der Honterschen Kirchenordnung in der Kronstädter Gymnasialbibliothek beigegeben ist, bricht gerade mit der Ankündigung der Beichte und Absolution ab [2]).

Wie in den deutsch reformatorischen Kirchenordnungen ist der Fall vorgesehen, daß sich zur Abendmahlsfeier keine Kommunikanten finden. In diesem Falle soll keine Messe stattfinden — geradeso wird in den deutschen K.-O. bestimmt (vgl. Richter I 313, 229, 208) —, da ja die Privatmesse verpönt ist. Die Gottesdienstordnung, die nunmehr eintreten soll, hat ihr Vorbild nicht an den diesbezüglichen Bestimmungen der deutschen K.-O., sie schließt sich vielmehr eng an die Ordnung des „hohen Amts" an, welche sie verkürzt, um die Lektion in den Mittelpunkt zu stellen [3]).

1) Müller (S. 261) nimmt ohne weiteres an, daß das herzogl. sächsische Absolutionsformular gebraucht worden sei. Aber das steht noch zu beweisen. Und selbst wenn es der Fall war, so wird darum die Institution allgemeiner Beichte und Absolution doch aus Nürnberg stammen können.

2) Darf man daraus schließen, daß es für Beichte und Absolution stehende Formeln gab, und zwar die Nürnberger?

3) Vgl. Netoliczka S. 116.

Für das „Vesperampt“ wird ausdrücklich jede Beeinflussung durch die deutsche Reformation abgelehnt: nihil prorsus a veteri ritu est mutatum. Daher fehlt auch eine besondere Bestimmung über die Lektion [1]), und es ist auf die gemeinsame katholische Grundlage zurückzuführen, wenn in den deutsch-reformatorischen K.-O. wie bei Honter das Magnificat cum sua antiphona, collecta et benedicamus Domino die Andacht beschließen (cf. Richter I 38, 97, 208, 223, 313).

Die Zweckbestimmung, die Luther den Andachten der Vesper und Frühmette gab, der Jugend wegen beibehalten zu werden, ist von Honter folgerichtig nicht in seine K.-O. aufgenommen worden. Aber es ist wohl doch nur eine Reminiscenz an dieselbe, die in die sächsischen K.-O. von Luther her übergegangen war, wenn er die Jugendunterweisung nun gerade an Vesper und Matutin angeschlossen bezw. ihr voraufgehend wissen will. In der Fastenzeit soll nach der Vesper der Katechismus (d. h. der kleine Luthersche, den Honter 1545 drucken ließ) der Jugend vorgelesen und dazu „zu leer“ gesungen werden. Als Analogie mag herangezogen werden die Bestimmung der herzoglich sächsischen K.-O., am Sonntag nach der Vesper — aber nicht nur in der Fastenzeit — ein „Stück vom Catechismo“ vorzunehmen (Richter I 313). Ferner soll an den Wochentagen vor der Matutin die contio pro institutione iuventutis gehalten werden, umrahmt von Gesang. Wenn Honter einschärft, es sollten in der Fastenzeit nach der Vesper die katechetischen Hauptstücke „stets mit einerley worten“ rezitiert werden, so erinnert das an die Worte der herzoglich sächsischen K.-O. am Schlusse des Abschnittes über den Vespergottesdienst: „Man sol aber nicht an einem jedem ort einen sonderlichen Catechismum furnemen, sondern durchaus einerley Form halten, wie denn zu Wittemberg durch D. Martin Luther gestellt ist“ [2]). Das Reformationsbüchlein Honters von 1543 faßt für den Schluß des Vespergottesdienstes die Möglichkeit ins Auge, daß puellulae scholasticae

---

1) Ganz ausgefallen, wie es nach Müller (S. 168) den Anschein hat, ist die Lektion wohl nicht; sie ist in der römischen Vesper die Regel.

2) Richter I, S. 313, ähnlich die Wittenberger K.-O. von 1533 (a. a. O. S. 221: „ganz nach den worten“).

quaestiones de praecipuis partibus catechismi mutuo proponunt et ad instructionem auditorum explicant. Interdum etiam aliquis ministrorum rudimenta catechismi iuventuti pronuntiat [1]). Ob dieses wechselseitige Sich-Fragen der Kinder auf deutsch-reformatorische oder katholische Tradition zurückgeht [2]), vermag ich nicht zu entscheiden.

Die sogenannten „Katechismuswochen" ut singulis angariis integra septimana catechismo tribuatur [3]) sind von Honter im Anschluß an die Wittenberger K.-O. von 1533: „Uber das soll der Katechismus sonderlich viemalen des Jars gepredigt werden . . . jedes mal acht tag predigen" eingerichtet worden. Ebenso wie es hier als Pflicht gilt, das „gesinde" in diese Predigten zu senden, wünscht Honter es als praeceptum caritatis betrachtet zu sehen, „daß alle vierteil des jars eine woche die stund so der Catechismus gepredigt wirdt, den dienstboten zu lernen frey gelassen sol werden".

Die Ordnung für die Matutin an Werktagen zeigt in der liturgischen Verwertung von „drei oder zwei lange psalmen mit einem Antiphen" und dem Versikel mit Responsorium, Kollekte und Benedikamus die oben angegebenen Analogien zu deutsch-sächsischen Einrichtungen. (Vgl. Richter I, 224 [Wittenberger K.-O. 1533] die ausdrückliche Bestimmung für die Matutin an Werktagen.) Wenn nunmehr („nach demselben früampt") „statim" Predigt oder Lektion folgen soll, so wird als Vorbild gedient haben die Wittenberger K.-O., welche bestimmt „Volget bald [d. h. nach dem benedicamus domino] die predigt oder priester lectio". (Richter I, 224).

Mit der herzoglich sächsischen Kirchenordnung und den sächsischen Visitationsartikeln von 1533 teilt die siebenbürgische einen Sonderabschnitt de ritu caerimoniarum in pagis. Im wesentlichen soll die städtische Gottesdienstordnung beibehalten werden, nur soll hier im „hohen Ampt" die Predigt eine Stelle finden, und zwar cum

1) S. 18.
2) Vgl. Achelis, Prakt. Theologie[2] II, S. 27.
3) S. 108 vgl. S. 22.

cantiuncula sequente — immediate post symbolum, wie in den sächsischen K.-O. Die für den Fall, daß keine Kommunikanten vorhanden sind, auf den Dörfern vorgesehene Ordnung lehnt sich an die herzogl. sächsische an. Beide lassen mit einem Psalm beginnen, Lektion aus dem Neuen Testament „gegen dem volck“ — so beide ausdrücklich — folgen, dann „wir glauben all“. Die Predigt mit Gesang, die in der herzogl. sächsischen K.-O. nunmehr folgt, schaltet Honter hier wiederum aus, um wie sein Vorbild mit Kollekte zu schließen, dem er das benedicamus, die K.-O. die Benediktion, zufügt.

Über die Spendeformel beim Abendmahl und die ältesten evangelisch-siebenbürgischen Gesangbücher ist von Müller (a. a. O.) und Schuster (das älteste deutsche Kirchengesangbuch Siebenbürgens [1]) das Notwendige bereits gesagt worden.

Darnach ist die Spendeformel der herzoglich sächsischen K.-O. entnommen [2]).

Das älteste evangelische deutsche Gesangbuch aber ist nicht von Honter, sondern von seinem Nachfolger Valentin Wagner herausgegeben worden. Doch hat wohl Honter die Ausgabe vorbereitet; es mochte nicht länger angehen, die Lieder, welche laut Honters K.-O. im Gottesdienste gesungen werden sollten, nur handschriftlich oder in Einblattdrucken zu besitzen. Es ist höchst wahrscheinlich, daß Honter das Luthersche Gesangbuch in der Ausgabe von Josef Klug in Wittenberg 1543 und Valentin Babst in Leipzig 1545 besessen hat. An eine Ausgabe des letzteren Buches [3]) ist nun das Wagnersche Gesangbuch engstens angeschlossen; bei dem nahen Verhältnisse der siebenbürgischen Reformation zur herzogl. sächsischen kann das nicht befremden. Die Lutherschen Lieder hat Wagner — mit Ausnahme des Liedes auf die Märtyrer zu Brüssel — alle herübergenommen,

1) In: Archiv für siebenb. Landeskunde N. F. XXII, S. 26 ff.

2) Müller a. a. O., S. 261 f.

3) S. Beschreibung desselben bei Wackernagel, Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes, S. 199 f. 215. 229. 249. Die Ausgaben von 1545, 1547, 1548, 1551 differieren nur in unwesentlichen Punkten. Immerhin wäre es vielleicht möglich, durch genaue Vergleichung dieser kleinen redaktionellen und orthographischen Änderungen genau zu bestimmen, welche Ausgabe Wagner vorlag.

von den „andere, der vnsern lieder“ 9 (seine Vorlage bot 11) und von den Liedern „zum Zeugniß etlicher frommen Christen, so vor uns gewest sind“ 7 [1]) (die Vorlage bot 12). Die im Babstschen Gesangbuche nunmehr folgenden lyrischen Stücke der Bibel bietet Wagner nicht, mit Ausnahme des Lobgesangs Zachariä. Alsdann folgt bei beiden das Lied: „Nu laßt uns den Leib begraben.“ Das „Begräbnisbüchlein“ fehlt bei Wagner. Die nach diesem in der Vorlage folgenden Psalmenbearbeitungen hat mit Ausnahme von Psalm 7 Wagner alle herübergenommen, von den alsdann aufgenommenen 31 „anderen geistlichen liedern von frommen Christen gemacht“ 20. Selbständig hat alsdann zum Schluß Wagner 15 Lieder verschiedener Verfasser hinzugesetzt. Die Gesamtzahl der Lieder beträgt 97, die Drucklegung erfolgte 1553 oder 1554. Eine (etwas veränderte) Auflage wurde 1555 gedruckt.

Die Zahl der Feiertage, welche neben den Sonntagen gehalten werden sollen — sie sind am Schluß der Agende verzeichnet — übersteigt die in den deutsch-sächsischen K.-O. angegebene um nicht wenige.

Als Ergebnis unserer Untersuchung stellen wir auf: Die Reformation in Siebenbürgen hat sich unter stetig wachsendem Einfluß von Wittenberg her langsam vollzogen, ohne daß wir im einzelnen allenthalben deutlich diesen Einfluß verfolgen könnten. Derjenige, welcher der schon vor ihm vorhandenen Bewegung Ziel und Richtung gab, Johannes Honter, ist vom Humanismus her mit der deutschen Reformation bekannt geworden. Seine Reformationsbüchlein sind eine Übertragung sächsischen Kirchenwesens auf siebenbürgische Verhältnisse. Die Anlehnung ist eine sehr starke, die Abweichungen sind durch örtliche Verhältnisse oder durch die katholische Tradition bestimmt, eine Neuschöpfung liegt nicht vor. Sicher zum Vorbild gedient hat die herzogl. sächsische und die Wittenberger K.-O. von 1539 bezw. 1533, und von Lutherschen Schriften de abroganda missa privata, der kleine Katechismus mit Appendices und „von Ehelichen Sachen“. Daneben höchst wahrscheinlich die Nürnberger K.-O. von 1533, der Unterricht

1) Nach Schuster irrig 14; vgl. aber Michaelis im Korresp.-Blatt des Vereins für siebenbürg. Landeskunde. IX, S. 92.

der Visitatoren, die sächs. Visitationsartikel von 1533 und vielleicht Luthers formula missae. Dogmatisch angesehen, ist Honters Reformationswerk ein Werk des spät-reformatorischen Geistes, den man als den melanchthonischen — dem Luther aber nicht opponiert hat — zu charakterisieren pflegt.

Durchweg neue Ergebnisse sind das nicht, aber wir hoffen die Linien schärfer gezogen zu haben, als es bisher der Fall war [1]).

Anhang.

In dem in der Kronstadter Gymnasialbibliothek vorhandenen Agendenbuch für Siebenbürgen von 1547, dem Luthers kleiner Katechismus in dem Kronstadter Druck von 1555 beigegeben ist und Honters Reformationsbüchlein von 1547 (deutsch), befindet sich am Schluß handschriftlich eine längere Ausführung, welche mit Necessaria Praeparatio ad Coenam Dominj betitelt ist. Aus welcher Zeit sie stammt, ist unbekannt; dem Platze nach, den sie einnimmt, am Ende der ältesten Denkmäler aus der siebenbürgischen Reformationszeit dürfte sie wohl den Anfängen evangelischen gottesdienstlichen Lebens nicht fern stehen. Welche Stellung sie in der Liturgik des Honterschen Reformationsbüchleins einnimmt, ist oben bemerkt worden. Die Schrift ist in ihrem ersten Teile so regelmäßig, daß man merkt, die Niederschrift habe zu liturgischem Gebrauche dienen sollen. Gegen Ende setzt eine zweite Hand ein mit sehr undeutlicher Schrift.

Wir geben den Text getreu nach der Handschrift. Abkürzungen werden aufgelöst, die Interpunktionen nach dem Original gegeben.

Necessaria Praeparatio ad Coenam Dominj.

Liebenn freundt, die weill ihr euch im Namen des Herrenn zum tisch der hochwirdigen Sacrament zu gebrauchenn begeben hatt, Aldo seines allerheiligstenn leib, vnnd sein teures werdes blut zu vergebung ewrer sundenn wirdig endpfahen. So ist es erstlich hoch vonn Nötenn, so ihr anders tischgenossenn ewres herrenn Christi sein wolt, daß ihr rechtschaffenn vnterricht vndt vnderwisenn seyt, vonn dem Christlichenn glauben. von den 5 stuckenn des heiligen [!] Catechismi, vnnd davonn so viel wisset, als euch zur ewigen seligkeit vonn Nöten ist. Zum

1) Herrn Prof. Netoliczka sei für die liebenswürdige Bereitwilligkeit, mit welcher er mir aus der Kronstadter Gymnasialbibliothek Litteratur zur Verfügung stellte, herzlicher Dank ausgesprochen. — Während der Korrektur erschien Fr. Teutschs Artikel „Honter“ in R.-E.³ VIII, 333 ff. Hier ist im Gegensatz zu Netoliczka noch an der Existenz einer formula reformationis von 1542 festgehalten.

andern so gehört auch hieher die Pruffunng eines iedernn menschenn, denn also spricht S. Paulus 1 Cor. 11 [1]), der mensch prusse sich selbs, vnnd also esse er vonn diesem brodt, vnnd trincke vonn diesem kelche, denn wer alldo vnwirdig davonn ißt vnnd trinckt, der ißt vnnd trinckt im selbs daß gericht, damit daß er nicht vnnderscheidet dem [!] Leib des Herrenn.

Explicatio.

Auß dieser vermanung S. Pauli verstehet nur L[ieben] F[reundt] wie daß eusserlich werck, wenn man zum tisch des herrenn gehett, entwedder nur auß gewonheit halbenn, oder nur zum scheinn einer heilligkeit halbenn nimanden an sich selber selig macht, sondern dienet viel mehr, solchem menschenn zum verdamniß alß zum lebenn. Darumb solt ihr nun gar woll furschenn vnnd merckenn, mit welchem herzenn glaubenn vnd fursatz ihr dahinn wolt gehenn, vnnd daz ihr euch selbs pruffet, vnnd erforschet wie ihr herz gesinnet vnnd geschicket sey. Ob euch eure begangene sundt vonn herzenn leit seijenn. 2. ob ihr auch ein herzlich vertrawenn habt, daß euch ewre begangne sunden vmb vergebenn werden. 3. ob ihr auch einenn heiligen vnnd ernstlichen fursatz habt ewer lebenn zu bessernn, denn in diesenn stückenn stehet die wahre Prufung, davonn S. Paulus redet, vnnd eine rechtschaffene christliche bues. Wo nu ihr herz also geschicket vnnd gesinnet ist, so werdt ihr erlangenn, was ihr von Gott begert, nementlich die vergebung ewrer sunden vnnd daß ewig lebenn.

Denn daß ist der wille des herren. Wie Ezech. 33 [2]), spricht: Vivo ego Deus nolo ego mortem peccatoris sed ut convertat et vivat. Luca 11 [3]), sagt Christus daß sich die Engel mehr vber einen sunder freuenn, der da bues thuet, vnnd stehet ab vonn den werckenn der gotlosenn als vber 99 gerechte, die der bues nicht bedorffenn. Ja Christus der Herr predigt selber vergebung der sunden, also denn so mit einem rechtschaffenenn vertrawenn zu im kommenn, vber daß schicket er auch sein Junger auß, daß sie also sollenn sprechen: Math. 10 [4]). Bekeret euch zum Herrenn, denn daß himmelreich nach hierbeij kommenn.

Auß diesenn vnnd der gleich Zeichnisen, konnet ihr spurenn vnnd merckenn, daz ihr gott ein wolgefallenn daran thut, dieweill ihr euch zur bekehrung vnnd zur versönung mit Gott, vnd mit ewerm nechsten bewilliget habet, Ja freylich kunnet ihr nimmermehr gott dem herren ein gefelliges vnnd angenemners opffer leistenn, denn nur daß ihr rewe vnnd leidt vber ihr sunde tragt.

Sequitur contricio.

Wihr tragenn aber uber unser sunde rewe und Leidt, wenn wir seij erkennen, vnnd lassenn vnß dieselbige vonn gantzenn herzenn leidt sein. Dieses ist nun die erst taffell, die ein armer sunder betrachtenn

1) V. 28. 2) V. 11. 3) Vielmehr Luk. 15, 7. 4) V. 7.

soll, vnnd ob woll diese rewe und leidt nicht volkommenn ist, verdienet auch nichts vergebung der sundenn. So ist es doch ein gewisses Zeichenn, wahrer bekehrung, vnnd gefellet gott, vnnd er erfordert es auch Joeliß 2 [1]) vonn gantzenn ꝛc. Dauid psal. 51 [2]). Die opffer die da gott gefallenn, die sein ein geenstiger geist, vnnd zurschlagenn hertz, Esaiæ 66 [3]). Ich sehe ann denn Elendenn, der eines zerschlagenen herzes ist. Also auch Esaiæ 55 [4]). Suchet den herrenn dieweill er zu findenn ist, ruffet ann dieweill er noch ist.

Damit nun lieben F[reundt] ewer herz auch leidt vber ihr begangne sundt möcht tragenn. so bedenndt nun den grossenn Zornn gottes wider alle die so nicht alle daz halbenn welches geschriebenn ist inn dem buch des gesetzes, denn also spricht gott, daß sie sollenn verflucht sein. Exod. 20 [5]). Ihr seel soll ausgedilget werdenn aus dem buch der lebendigen Exod. 33 [6]). vnnd seine seell soll des todes sterben. 1. 5. Moisis. Ezech. 18 [7]). Wenn mir nun solches betrachtenn. L.[ieben] F.[reundt] so muessenn mir bekennen daß keiner erfunden zwischenn unß ja kein mensch auff dem erdbodenn so naturlicher weils ist geborenn, der alle das hett gehalden das gott im gesetz gebottenn hat.

Denn wer ist der da got seinen herren geliebt hat von gantzen herzenn, von gantzer seelen, vonn gantzem gemuth. 2. wer hat sein nechstenn iemall so lieb gehabt alß sich selbs. Math. 22 [8]), sonndern habenn mir den nicht viell mehr daß widerspiell gethann, ja freijlich habenn mir oftermals vnß viel mehr ahn erdeschenn geschopffenn gelegenn sein, lassenn als ann gott dem herrenn, mir habenn in nicht gefurcht, vnnd al sein Ehr gesucht, Mir habenn, unsernn nehestenn viell vnnd offt in unsernn herzenn vernigt (?), veracht, denselbenn so nit eusserlich doch entlich seine Ehre abgeschnidenn, dieselbenn gekleinet, vnnd zeitlich neidt, vnd haß vber in gehabt in grewligenn: herzenn Diese vnnd alle andrenn sund. die hatt gott hefftig vnnd ernstlich gestraffet ann allenn unbußfertigen mennschenn, wie mir sehen 1 lib. Moisis cap: 7 timo. daß er diese sundenn mit der sundflut grewlich hat heimgesucht, danach so schicket er auch zwenn engel vom himel, vnnd liesenn dem Loth anzeigenn, daß er dieselbig grentzen der Sodomitter vnnd zu Gommorn mit schwewel vnnd fewer wolle verderbenn. Gene. 18.

Darnach so lesenn mir lib. 4 moisis cap. 16. Noch dem die vnngehorsame vnnd rohe böse Leut kore Datann Abirom inn ihrenn sundenn sein verhartet vnnd sich nit gegenn gott gehorsam wollenn erzeigenn, so hatt sich die erde auffgethann, vnnd sie mit allen ewernn heusernn verschlungenn, daß sie biß inn die helle sein gesundenn. Die 250 aber

1) Die Anfangsworte [von V. 12] sind ausgelassen, wie durch den freien Raum angedeutet ist.
2) V. 19. 3) V. 2. 4) V. 6. 5) Vielmehr 5 Mos. 27, 26.
6) Vielmehr 2 Mos. 32, 33. 7) V. 4. 8) V. 39.

welche daß falsche rauchwerck reuchertenn, dieselbenn hatt daß fewer vom himel verzehret. In summa Gott schicket allerleij straffenn umb der sunde willenn, als da sinndt krieg, teurung blut vergiesenn, vnnd pestilents, wie vnnß in der historien der Zerstehrung Jerusalem, ein genugsam exempel vnnd ann andern viellen orternn habenn, Es will aber auch got der her ewingklig straffenn, als die so nicht vonn gantzenn hertzenn werden bueß thunn.

Fides in Christum.

Damit ihr aber L[ieben] F[reundt] in solchenn erkendniß rewe vnnd leidt ihrer sunden nit verzagt wie Kain. Saul Judas so lasset euch nun furder trosten aus gotteß wort, vonn der gnedigenn vergebung eurer sundenn daz gottiß gnad vndt barmhertzigkeit grosser ist denn die sundt der gantzenn welt, vnnd solches unß zu beze[i]chenn, hatt gott seinenn Sonn darumb in die welt gesandt in lassenn mensch werden, vnd fur unsere sundt bezalenn, mit seinem heiligen leiden vnnd sterben auff das alle armen sunder, die an in glaubenn, ewig selig werdenn, wie christus selbeſt davonn redet. Johann. 3 [1]). Sic deus dilexit mundum u[nd] Act. 4 [2]), es ist in keinem andrenn heil, ist auch kein ander Namen denn menschenn gegebenn, darinnen mir sollenn selig werden, den der Name Jesus. Item 10 [3]), vonn diesem zeugenn alle Prophetenn daß durch seinenn Namen all die ann ihnn glauben vergebung der sundenn entpfehenn sollenn. 1 Joann. 2 [4]). ob iemandt sundiget, so habenn mir einen fursprecher beij dem vatter Jesum christum der geregt ist, vnnd derselbige ist die versönung fur unser sunnde, nicht allein aber fur die vnsere, sonndernn fur der gantzen welt. 1 Joann. 1 [5]). daß blut Jesu christi, des sonß gotteß macht vnnß rein vonn allen sunden. Esaiæ 1 [6]), weschet vnnd reniget euch, thut ewer böß wesen vonn meinen Augen, last ab vom bösenn, vnnd lehrnet gutteß thunn, trachtet nach recht vnnd helfft dem verdrucktenn, schafft, den weisen recht, vnnd hellfft der widwen sachenn, so kompt denn vnnd last unß mit einander rechten spricht der herr. wenn ewer sunde gleich blutroth ist, soll sie doch schneeweiß werdenn, vnnd wenn sie gleich ist wie Rosinnfarb, soll sie doch wie wolle werden, Ezech. 33 [7]). Du menschenn kindt, spricht gott der herr zum Prophetenn, sage dem hauß Israel, Jr sprecht also, vnnsere sundt vnnd missethat, liegen auff unß, daz mir darunter vergehenn, wie kennen mir denn lebenn, so sprich zu ihnenn, So wahr als ich lebe, spricht der herr. Ich hab keinenn gefallen am todt des gottlosenn, sonndern daß sich der gottloß belehre vonn seinem wesen vnnd lebenn. Mich. 7 [8]), wo ist solch ein gott wie du bist, der die sundt vergibt,

---

1) V. 16. 2) V. 12. 3) V. 43. 4) V. 1. 5) V. 7. 6) V. 16. 18 f. 7) V. 10 f. 8) V. 18.

vnnd erlesset die missethat denn vbrichenn seines erbtheils, der seinen zornn nicht ewingllich behelt, denn er ist barmherzig, er wirdt sich unser wider erbarmen vnnsere missethat dempfen, vnnd alle vnsere sundt in tiffe des mersh werfen. Psal 103 [1]). Barmhertzig vnnd gnedig ist der herr, geduldig vnnd vonn grosser gutte, Ehr wirdt nicht nimmer [!] habbern noch ewinglich Zornn haltenn er handelt nit mit vnß noch unsernn sundenn, vnnd vergilt unß nicht unserer missethat, denn so hoch der himel vber der erden ist, lest er sein gnadt waldenn vber die so in furchtenn, so fern der morgen ist vom abenndt, lest er unser vbertrettung vonn vnß sein, wie sich ein vatter vber kinder erbarmet, so erbarmet sich der herr vber die so in furchtenn.

Luc. 10 [2]). Ich binn kommen auff diese welt, zu suchen vnndt selig zu machen, alles was verlohren wahr.

Joann. 1 [3]). Sihe daz ist gotteß Lam, welches der welt sundenn tregt, darumb auch christus alle arme sunder zu sich reiset, vnnd verheist inhen ein wenig Erquickung ihrer seelenn: Math. 11 [4]), da er spricht, komt her zu mir alle ꝛc.

Diese gezeichniß hatt christus bestediget, mit vielen exempelnn, das er zu gnaden auffgenommen hatt, noch seiner barmherzigkeit grosse sunder. Dau̅id. Manasse Nebucadnezar Zöldner vndt sunder, Math. u dee [!] armen Zöldner.

Luca 19 die grosse sunderinn, Luca 11 [5]) den Schacher am Creutz, dem [!] verleugner S. Petrum, den verfolger sanct Paulum vndt zum exempel wie Paulus sagt am 1. Thimot. 1 [6]), das is gewislich war, vnnd ein thewer werdes wordt das christus Jesus kommen ist, in die welt, die sunder selig zu machenn, vnter welchenn ich der vurnembst binn, Aber darumb ist mir barmherzigkeit widerfahren, auff daß ann mir furnemlich Jesus christus erzeigt alle gedult. zum Exempel, denen die ahnn ihnn glaubenn solten zum Ewigenn lebenn. Darauf kann nun ein armer sunder schliessenn, Her du gnediger vnnd barmherziger, du wirst dein barmherzigkeit ann mir auch nit lassenn aufhören, das trawe ich dir, ob woll mit schwachem wenigen glaubenn doch versteck vnnd verberge mich in die wunden meines herrenn vnnd erlösers Jesu christi, wie sich solches der liebe Augustinus vertrestet hatt.

Confirmatio fidej.

Damit ihr aber liebenn freundt, vergebung euwer sunden durch christum auch gewisse seijt.

Do hatt christus zu sterckung ewers schwachenn glauben solch sein wort, vnnd verheissung bekreftiget, mit dem theuren sandt vnnd Sigill, das er vns daruber im Sacrament gibt seinen leib und blut, damit er

1) V. 8. 2) Vielmehr Luk. 19, 10. 3) V. 29. 4) V. 27 f.
5) Vielmehr Luk. 7 die große Sünderin; Luk. 19 der Zöllner. 6) V. 15.

bezalet hatt. fur vnser sundenn wie er selbs spricht, nemet hinn vnnd esset, Hoc est corpus meum u. nemt hin vnnd trinckt, Hic calix darumb solt ihr nu beillig solchs Sakraments gebrauchenn, vnnd zu sterckunng eures glaubens entphahenn, denn leib vnnd blut christi undt gewis glaubenn, so warhafftig ein ieder fur sich entphehet, mit dem brot vndt weinn denn Leib vndt blut christi nach den worten christj, so gewis seij auch sein leib fur in gegebenn, vnd sein blut zur vergebung seiner sunden vergossenn, vndt soll euch also zu eignenn, vnd theilhafftig machenn, beij diesem tisch des herrenn daz verdienst [1]) herrenn ✓ sein leidenn vndt sterben vnnd alle wolthatenn, so er unß damit zu weg bracht hat, als do findt vergebung der sundenn gerechtigkeit vnnd ewiges lebenn. Ja ihr solt wissen das mir also dem H.[errn] christj eingeleib sein, das er in unß, vnnd mir in im wonenn vnndt bleiben sollenn. als seine gliedmassenn, vnnd erbenn des Ewigen lebens.

Nouitatis Vitae siue nova obedientia.

Hiebeij solt ihr L[ieben] F[reundt] auch furder vermanet sein, wie ihr fur got vnnd den menschenn bezeigen solt, das ihr das herren Sakrament recht entpfangen hatt, vnnd fur solche wolthat dancken [2]) vnd solt das blut christi nicht mitt füssen tretten, sondern Gott zu lob vnd ehr vnd zum zeichen der barmherzigkeit ewer leben bessern den sunden feind vnd gram werden, in allen gutten wercken Euch vben, damit werdett ir Ewren glauben recht beweisen vnd an tag geben, das ir wirdig hinzugegangen seidt, vnd Christum warhafftig empfangen hatt, nicht zum tod sondern zum leben. Vnd der Herr wird als dan im [!] euch mitt seijnem H. Geist wonen vnd euch zu voller gottseligkeit führen, vnd dem [!] bösen geist der euch zu allen sunden geleithet hat, von euch wegtreiben. wo aber das nicht geschicht, sonndern ir im [!] sunden vnd schanden mutwillig fhürfaret, so werd ir den H. Geist von euch treiben, welcher nicht wonen kan, da der Teuffell ist. ✓ wo mann (?) in öffentlichen sunden vnd lastern lebet wider das gewisen, wie solches David widerfhur da er durch den Ehebruch vnd Mord den H. G. von im vertrieb. Wo aber derselbe geist vertrieben wird, da folgt gar bald ein anderer, nemlich der vnsauber böse geist, der Sathan, wie am König Saull zu sehen ist, vnd heist altda wie man sagt.

Wo sund regirt, der Geist dan weicht
gar bald hinein der Theuffel schleicht.

Da gets den wie der Herr [3]) vnd S. Petrus [4]) spricht, das das letzte mitt solchen leuten erger wird als das erste, welches alle menschen zur warnung, iung vnd alt, klein vnd gros, reich vnd armen gar wolt mercken vnd ein iegliches nach emphang ewer (?) Absolutio vnd des H. Sacrament, nicht leichtlich verachten sollen Luc. 11 [5]), den der vnsaubere Geist wen er vom

1) fehlt: ewres oder: des. 2) Hier setzt die zweite Hand an.
3) Mt. 27, 64. 4) Petr. 2, 20. 5) V. 24 f.

menschen ausfehrt, so durchwandelt er dürre stette, suchet ruhe, vnd findet ihr nicht, so spricht er, ich will widerumb vmkeren in mein Haus, daraus ich gangen bin, vnd wen er kompt so findet ers mit Behsenn gekert vnd geschmuckt, den geht er hin vnd nimpt noch andere 7 Geister zu sich die erger sind den er, vnd wen sie hinein komen wonen sie da, vnd wird hernach erger mit solchem menschen als es zuvor ie war.

j. Petri 2 [1]). So sie entpflogen sind dem vnflat der welt, durch die erkentnis des Herrn, vnd Heijlands Jesu Christi, wer[den] aber widerumb darin geflochten, vnd vberwinden, ist mit in das letzte erger worden den das Erste, den es wer in besser, das sie den weg der gerechtigkeit nie erkennet hatten, den das sie in erkennen, vnd sich doch keren vom Heijligen Gebott das inen gegeben ist, Es ist inen widerfharen das ware sprichtwort: der hund frist widerumb, was er gespeiet hat, vnd die Saw welzet sich nach der schwämme wider im kot.

Darumb (?) liebe Christen wolt ir nun rechte buß thun, so last ab von ihren bösen leben. seijd vermant zu einem newen gottseligem leben vnd wandell, Glaubt ir das ihr zu kindern gottes angenommen seid, vnd seijd glidmassen Christi, wolt euch fur seine junger vnd kinder rhümen, so lebt auch wie sich kindern Gottes gebürt vnd zusteht, nach seinen göttlichen gebotten, in einem gottseligenn vnd christlichen wandell wie vns der Herr Christus selber darzu vermanet Math. 5 [2]). Lasset ewer liecht lüchten, für den leüten, das sie ewere gutte werde sehen, vnd ewern Vatter im Himell preissen. Johan. 13 [3]). Ein Newe gebott gebe ich euch, das ir euch vnther einander liebet, dabeij wird man erkennen das ihr meine junger seijdt. Also halt auch S. Paulus gesagt: Rom̃. 8 [4]). So sind wir nu lieben brüder, schuldner, nicht dem fleisch, das wir nach dem selben leben, sondern nach dem Geist, den wo ihr nach dem fleisch lebet, so werdet ir sterben mussen wo ihr aber durch den Geist des Fleisches geschäpffte tödet, so werdet ir leben, den welche der Geist gottes treibet, die sind gottes kinder. 1 Thess. 4 [5]). Das ist der wille gottes ewer heijligung das ihr meidet die Hurerey vnd ein iechliger wisse sein vas zu behalten, in heijligung, vnd ehren, nicht in der lustsuche wie die heijden die von gott nichts wissen.

Epho. [6]): So seijd nun gottes nachfolger, als die liebe Kinder vnd wandelt in der liebe, wie Christus vns geliebet, vnd hat sich selber dargegeben, für vns zur gabe vnd opffer, Gott zu einem sussen gerüch, Hurereij aber vnd alle andere vnreinigkeit oder geitz, auch schandbare wort oder Narretedig welche euch nicht ziemen, last nicht von euch gesagt werden, sondern viellmehr, danckſagung, vnd wandelt als die kinder des liechtes.

---

1) Vielmehr 2 Petr. 2, 20. 2) V. 16. 3) V. 34.
4) V. 12 f. 5) V. 3. 6) Eph. 5, 1.

So [1]) hieher gehört auch nu das ihr zur Christlichen versönung vermanet seijdt mitt ihrem nechsten, das ihr nicht dahin gehet mitt einem grolligem vnd vnversöntem hertzen. wie Judas: sondern wolt ihr das euch Gott ewre grosse sünde vergeben soll, so vergebt auch ewrem Nechsten seine feill vnd sunden. vnd vertragt euch mitt einander in ewrem hertzen. So wird das ein gewiß zeichen sein ewer vergebunng beij Gott. Vnd zu solchem vertrag vnd christlicher brüderlicher liebe vermanet euch auch dis band der liebe des H. Abentmalls das mir als gliedmassen eines leibs vns mitt einander vertragen, vnd hertzlich lieben sollen, wie vns Christus geliebet hat, daran wird man sehen das ihr auch rechte junger christi seid die da theijll haben am Himelreich vnd ewiger seligkeit. Sic. Christus Matth. 17. So ofters Item oratio dominica.

Damit ir nu l[ieben] F[reundt] zu solcher reuwe vnd leid ewrer sunden, rechten glawben vnd gottseligen wandell desto besser möcht gebracht werden, so demüttiget euch kniet nider, vnd sprecht mir die öffentliche bueß nach darin solches alles kurtzlich verfasset ist.

4.

Ein Blick in die Mitarbeit der Gebildeten in Großbritannien an der Lösung der naturwissenschaftlichen, religiösen und philosophischen Probleme mit besonderer Berücksichtigung der Werke des † Herzogs von Argyll,

von

Prälat D. Rudolf Schmid in Stuttgart [2]).

Jedem, der mit dem Geistesleben in Großbritannien in nähere Berührung kommt, muß sofort das große Interesse in die Augen

1) oder: Ja.

2) Die folgenden Zeilen, im Herbst 1899 niedergeschrieben, sollten zugleich ein freundlicher Gruß an einen Lebenden sein; jetzt sind sie zum Nachruf an einen Heimgegangenen geworden. Georg Douglas Campbell, 8er Herzog von Argyll, der Verfasser der im folgenden besprochenen Werke, ist am 24. April d. J. sechs Tage vor Vollendung seines 77. Lebensjahres gestorben.

springen, welches die ganze Welt der Gebildeten daselbst den naturwissenschaftlichen Forschungen entgegenbringt. Seit schon in der Mitte des letzten Jahrhunderts ein einfacher Dorfpfarrer, der seit seiner Universitätszeit fast nie über das Dörfchen Selborne hinauskam, the Rev. Gilbert White, eine Natural History of Selborne geschrieben hat, welche heute noch als klassisches Muster für Naturbeobachtung gilt, seitdem kennt man in Großbritannien den Unterschied zwischen Naturforschern von Fach und Dilettanten nur dann, wenn sich letztere durch etwaige minderwertige Leistungen des Ruhmes eines wissenschaftlichen Mannes verlustig machen. Privatleute, ja selbst Frauen leisten dort seit Jahrzehnten die wichtigsten Beiträge zur Förderung der Naturwissenschaft. So ist selbst der berühmte Charles Darwin seiner beruflichen Stellung nach sein Leben lang nichts anderes als ein Privatgelehrter gewesen und geblieben. Andererseits verschmähen es aber auch die führenden und die bahnbrechenden Geister auf den verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaft auch dann nicht, wenn sie in ihrem Fach hohe berufliche Stellungen einnehmen, durch populäre Vorträge und populäre Bücher die Schätze ihres Wissens der Menge der Gebildeten zugänglich zu machen. So hielt z. B. der verstorbene Professor Richard Owen, die seiner Zeit erste Autorität wohl des ganzen Erdballs auf dem Gebiet der vergleichenden Anatomie und der Paläontologie, 1856—58 zwei Winter hindurch in London über fossile Säugetiere, Vögel und Reptilien unentgeltliche öffentliche Vorlesungen, in denen ihm Leute aller Stände, unter ihnen Prinz Albert, der Gemahl der Königin, aufmerksam lauschend zu Füßen saßen. Derselbe Gelehrte gab auch billige Volksbücher über die Ergebnisse seiner Forschungen heraus und fand auch für diese ein großes und dankbares Publikum. Schon seit Jahrzehnten sind die Jahresversammlungen der British Association Ereignisse, welchen die ganze gebildete Welt Großbritanniens mit Spannung entgegensieht, weil sie dort von den Koryphäen der Wissenschaft über die Ergebnisse und die jeweiligen Probleme ihrer Forschungen belehrt wird.

So groß nun das Interesse ist, welches in Großbritannien das gebildete Publikum den Naturwissenschaften entgegenbringt, so

ist das Interesse kaum minder groß, mit welchem es die religiösen und philosophischen Probleme verfolgt, welche durch diese Forschungen sowie überhaupt durch die exakten Wissenschaften wach gerufen werden.

So war es in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts hauptsächlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Bibel und Naturforschung und insbesondere die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem biblischen und dem geologischen Schöpfungsbericht, welche die Geister in Bewegung setzte. Sie gab allerdings einer großen Anzahl höchst dilettantenhafter Harmonisierungsversuche das Dasein, welche weder das religiöse noch das wissenschaftliche Bedürfnis auf die Dauer zu befriedigen vermochten, förderte aber auch manche bedeutendere Geistesprodukte ans Tageslicht, welche große Beachtung fanden. Ich nenne beispielsweise auf der Seite einer naturalistischen Weltanschauung die anonym erschienenen Vestiges of a Natural History of Creation, und auf der Seite einer apologetischen Harmonistik das zwar wissenschaftlich auch nicht haltbare, aber doch vielfach lehrreiche und fesselnd geschriebene Testimony of the Rocks des früh verstorbenen Hugh Miller, der sich von einem einfachen Steinbrucharbeiter zu einer Autorität in der Geologie des Old Red Sandstone und zu dem publizistischen Führer der freikirchlichen Bewegung emporgearbeitet hatte. Ein anderes Beispiel! Wenn man in den fünfziger Jahren drüben über dem Kanal das Wort Plurality mit Eifer nennen und umstreiten hörte, so mußte man sich, ehe man mitredete, vorher versichern, ob die Plurality of Livings gemeint sei und die Frage erörtert werde, ob ein und derselbe Geistliche gleichzeitig die Einkommen (livings) von mehreren Pfarreien beziehen dürfe, oder ob es sich um die Plurality of Worlds handle, d. h. um die Frage, ob es außer der Erde auch noch Weltkörper gebe, die von vernünftigen Wesen bewohnt seien. Beide Fragen wurden gleich eifrig erörtert, und die astronomischen Predigten des Dr. Chalmers, des Gründers der schottischen Freikirche, waren für die Gebildeten der damaligen Generation ein viel besprochenes Ereignis.

In der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts erregten naturgemäß Charles Darwins Lehren von der Abstammung der

Organismen und des Menschen und die religiösen und philosophischen Konsequenzen, die aus diesen Lehren gezogen wurden, das allgemeine Interesse. Heutzutage ist es der von früher her noch nachwirkende und in Britannien hauptsächlich von G. H. Lewes vertretene Positivismus des Franzosen Auguste Comte mit seiner letzten Konsequenz, dem Materialismus, und noch viel stärker der Agnosticismus Herbert Spencers, welcher gegen die christliche Weltanschauung Front macht. Je bedeutender die Autoritäten sind, welche für diese Weltanschauungen eintreten, desto kräftiger sind auch die Gegenströmungen, welche sie hervorrufen. Was uns bei diesem Kampf der Geister jenseits des Kanals wohlthuend berührt, das ist die ritterliche Höflichkeit, mit welcher auch bei aller Schärfe der Polemik der Kampf doch meistenteils geführt wird. Man setzt auch bei dem Gegner den Ernst des Suchens und die Redlichkeit der Überzeugung voraus, behandelt ihn als Gentleman, und wenn ein Schriftsteller, wie z. B. der vor etlichen Jahren verstorbene Romanes, ein verdienstvoller Forscher auf Darwinischem Gebiet, seine religiöse Überzeugung zu Gunsten des Christentums ändert, so scheut er sich nicht, dies eben so offen zu bekennen, wie er früher seine skeptische Stellung zum Christentum nicht verschwiegen hatte.

Indem ich nun versuche, den Lesern der Theol. Studien zu einem Blick in die Mitarbeit der Gebildeten in Großbritannien an der Lösung der naturwissenschaftlichen, religiösen und philosophischen Probleme zu verhelfen, bin ich weit davon entfernt, irgendeinen Anspruch auf auch nur annähernde Vollständigkeit zu erheben. Ich kann z. B. die gegenwärtige Studie keineswegs als eine Art Fortsetzung an die umfassende Darlegung des gegenwärtigen Standes des religiösen Denkens in Großbritannien anreihen, welche Dr. Clemen im Jahrgang 1892 der Theol. Studien und Kritiken S. 513—548 und S. 603—714 gegeben hat. Hierzu wäre meine Kenntnis viel zu lückenhaft. Ich habe zwar bis in die siebenziger Jahre hinein die geistige Arbeit in Großbritannien und auch in Amerika auf den genannten Gebieten verfolgen können, seitdem aber haben mich Berufsarbeiten so in Anspruch genommen, daß ich mit wenigen Ausnahmen die Fühlung verlor. Zu diesen Ausnahmen gehört das vor etwa einem Jahrzehnt erschienene Buch Henry Drummonds

Natural Law in the Spiritual World, das so großes Aufsehen erregte, daß es auch meine Aufmerksamkeit auf sich zog, und sodann insbesondere die schriftstellerische Thätigkeit des schottischen Herzogs von Argyll, mit dem mich seit nunmehr 45 Jahren das Band persönlicher Dankbarkeit und Freundschaft verbindet. Die Schriften des Herzogs nehmen aber so vielfachen Bezug auf die Geistesarbeit seiner Zeitgenossen, daß sie mir den Mangel weitergehender geistiger Fühlung einigermaßen zu ersetzen vermochten. Zugleich aber ist seine schriftstellerische Thätigkeit ein so typisches Beispiel für die eifrige und tiefinteressierte Mitarbeit der Gebildeten Großbritanniens an den höchsten Problemen des menschlichen Geistes, und der Standpunkt, den er vertritt, ist eine so glückliche und harmonische Vereinigung des religiösen Interesses und der spezifisch-christlichen Überzeugung mit der unbefangensten Anerkennung und Forderung der ungehemmten Forschung auf naturwissenschaftlichem Gebiet, das er mit umfassender Sachkenntnis beherrscht, daß ich es für eine Art von Pflicht halte, auch in deutschen Leserkreisen, so weit sie des Englischen mächtig sind, auf die Geistesarbeit dieses hervorragenden Mannes aufmerksam zu machen.

Dies zu thun ist der eigentliche Zweck dieser Studie. Doch möchte ich immerhin auch über Henry Drummond mich kurz aussprechen. Sein „Naturgesetz in der Geisteswelt" (deutsch erschienen in Leipzig bei Hinrichs) ist zu einem erlösenden Wort für viele unter denjenigen geworden, welche einerseits sich dessen bewußt sind, daß sie durch Jesum Christum ein ganz neues Leben, das ewige Leben, als unentreißbaren Besitz gewonnen haben, und welche andererseits, vom untilgbaren Wahrheitstrieb geleitet, doch auch den exakten Forschungen namentlich in der Naturwissenschaft ihr volles Recht zugestehen möchten, und welche sich nun vor Konflikte zwischen der naturalistischen und der christlichen Weltanschauung gestellt sehen, denen sie ratlos gegenüberstehen. Diesen vielen hat er wirklich zu einer unangreifbaren Stellung und zur ungestörten Freude an ihrer gefundenen Perle durch den Nachweis verholfen, daß mit dem ewigen Leben, das uns durch Christum geschenkt wird, einmal etwas Thatsächliches in die Schöpfung hereintritt, das so gewiß reell ist als die Lebenserscheinungen auf den Gebieten der natürlichen Welt, und

sodann etwas wirklich Neues, welches zwar das natürliche und seelische Leben des Menschen zu seiner Unterlage hat, aber eben dennoch ein ganz neues und für die Ewigkeit bestimmtes Leben ist. Wie mit dem Auftreten des Pflanzenreichs auf dem Boden des Anorganischen ein Neues ins Dasein getreten ist, welches zwar das Anorganische in sich aufnimmt und dessen bedarf, aber dasselbe nach neuen Gesetzen verwertet, wie auf dem Boden des Organischen mit dem Auftreten des Tierreichs ein neues Reich über dem Pflanzenreich, mit dem Auftreten der Menschheit ein Neues über dem Tierreich ins Dasein getreten ist, so ist mit dem ewigen Leben, das Christus bringt, ein Neues über dem Reich des natürlichen Menschen ins Dasein getreten, das Reich Gottes. Soweit ist seine Aufstellung für diejenigen, aber allerdings auch nur für diejenigen klar und überzeugend, welche selber das ewige Leben in Christo haben oder suchen, und hierin sowie in der Übereinstimmung dieser Anschauung mit der heiligen Schrift und der christlichen Erfahrung liegt auch wohl der vollwichtige Erklärungsgrund für das weitgehende und beifällige Aufsehen, das seine auch ins Deutsche und Französische übersetzte Schrift diesseits und jenseits des atlantischen Ozeans erregt hat. Allein in den Einzelheiten der Ausführungen erregt Drummonds Schrift doch vielfache Bedenken. Das neue Leben und das Reich Gottes, das durch Christum ins Dasein gerufen worden ist, nimmt zwar auch an den Gesetzen des seelischen Lebens teil, aber es hat eben doch auch seine neuen Gesetze; die allerdings oft schlagenden Analogien, die er zwischen den Naturgesetzen und den Gesetzen des religiösen Lebens auffindet, erweisen sich bei näherer Betrachtung eben doch nicht als allumfassend und da und dort auch nur als wertvolle und sinnreiche Analogieen, die ganz in der Linie der Parabeln Jesu liegen und stets nur ihre begrenzte Tragweite haben, und eine Theologie, welche sich ganz nur auf der Übertragung der Naturgesetze auf die Geisteswelt aufbauen wollte, würde allüberall gewaltige Lücken aufweisen. Namentlich hat Drummonds fast kritiklose Annahme der Herbert Spencerschen Definitionen die Folge, daß seine Ausführungen in dem Grad an Wert verlieren, als die ungeheuer abstrakten Definitionen Spencers sich als anfechtbar oder geradezu unannehmbar erweisen. Sodann

aber sind ganz abgesehen von der Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit seiner einzelnen Ausführungen alle diejenigen Probleme nicht nur nicht gelöst, sondern eigentlich nicht einmal berührt, welche man unter dem Namen der erkenntnistheoretischen Probleme zusammenfaßt. Immerhin aber wird das interessante Buch, das vielen ernst suchenden und ringenden Geistern zum δός ποῦ στῶ verholfen hat, seinen bleibenden Wert behalten, wenn es auch zur Lösung der erkenntnistheoretischen Probleme keinen wesentlichen Beitrag geliefert hat.

Eben hier nun setzen die litterarischen Veröffentlichungen des schottischen Herzogs von Argyll in höchst beachtenswerter Weise ein. Sie bewegen sich auf jenen interessanten Grenzgebieten zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie, welche die eigentliche Heimstätte jener Probleme sind, und vertreten einen Standpunkt, welcher auch der des Verfassers dieser Zeilen ist, einen Standpunkt, auf dem sich die Interessen des positiven Christentums und der ungehemmten Forschung auf den Gebieten des exakten Wissens nicht nur nicht bekämpfen, sondern gegenseitig voraussetzen und befruchten.

Der Herzog giebt in der Vorrede zu seiner „Philosophie des Glaubens" eine anziehende selbstbiographische Skizze über seinen geistigen Entwicklungsgang. Im Jahr 1823 in einer stillen, an Naturschönheiten reichen Gegend an den Ufern des Firth of Clyde und des Gare Loch im westlichen Schottland geboren, ist er bis zu seinem 14. Lebensjahr nie über Schottland hinausgekommen, hat nie eine Schule, nie eine Universität besucht, ist aber in einer geistigen Atmosphäre aufgewachsen, welche seinem eigenen, reich veranlagten und scharf nachdenkenden Geiste ganz die entsprechende Nahrung bot und von Anfang an eine gesunde Richtung gab. Die ersten noch halb unbewußten Eindrücke von der Macht lebendiger Religiosität, welche diese auch da ausübt, wo sie mit den herrschenden Formen der Kirchlichkeit in Widerspruch tritt, erhielt er von dem Prediger seiner Pfarrei, dem D. John McLeod Campbell, der, ein Märtyrer seiner religiös belebenden Thätigkeit inmitten einer verknöcherten Kirchlichkeit, schon auf den Knaben einen tiefen Eindruck ausübte. Obwohl er schon im Jahr 1831 von der General Assembly als Häretiker seines Amtes entsetzt wurde, hat

er doch wesentlich zu der Befreiung der Predigt von einem veralteten und unfruchtbaren Dogmatisieren beigetragen, wurde trotz seiner Amtsenthebung von der Universität Glasgow mit der theologischen Doktorwürde geehrt und gehört heute noch zu den gefeiertsten Namen in der kirchlichen Zeitgeschichte seines Landes. Auf des Herzogs von Anfang an reges Naturinteresse wirkte die intime Freundschaft seines Vaters mit Mr. James Smith of Jordanhill befruchtend ein. Dieser Mann, der sich auch in der theologischen Welt durch seine genauen, an Ort und Stelle ausgeführten Untersuchungen über den Schiffbruch des Apostels Paulus einen Namen verschafft hat, lenkte schon die Aufmerksamkeit des Knaben auf zwei damals jung und kräftig aufstrebende Gebiete der Naturwissenschaften hin, auf die Geologie und auf die Meereszoologie, und blieb bis in sein hohes Alter ein treuer Freund des Herzogs. Noch in den fünfziger Jahren zeigte er mir die Spuren der Eiszeit, die er im Verein mit dem Herzog im Gare Loch entdeckt hatte. Endlich führte den Herzog sein eigener Vater in die genaueste Vertrautheit mit der Vogelwelt ein und übte durch seine musterhafte Pünktlichkeit und durch sein großes Geschick in der Mechanik einen wohlthätigen Einfluß auf die Bestrebungen des Sohnes aus. Schon früh bewegten diesen die Probleme einer Harmonie zwischen Religion und Naturwissenschaft, denn beide waren ihm Herzenssache, und der Gedanke eines Widerstreits zwischen beiden war ihm unerträglich. Wenn er auch gerade bei diesen Gedankengängen den Mangel an einer eigentlichen systematischen Schulung schmerzlich zu fühlen bekam, so hat er ihn nicht nur reichlich durch eigenes Nachdenken, durch eigene scharfe Naturbeobachtung, durch umfassende Lektüre und durch den persönlichen Umgang mit den Autoritäten auf den betreffenden Gebieten zu ersetzen gewußt, sondern er verdankt diesem Mangel auch wieder einen anderen Mangel, der ein wesentlicher Vorzug ist, nämlich den Mangel an Voreingenommenheit durch herrschende Schulmeinungen und Formeln. Dies zeigt er namentlich auch durch die scharfe Lupe, unter die er überall die herrschenden Schulausdrücke nimmt.

Dieser durch und durch selbständige und autodidaktische Zug seiner ganzen Persönlichkeit verleiht denn auch seinen Schriften einen

ganz eigentümlichen Reiz. Wenn man auch manchmal breitere Ausführungen von Gedankengängen in den Kauf nehmen muß, welche für Leser, die durch die Schulungen der Universitäten hindurchgegangen sind, mit wenigeren Worten gesagt werden könnten, so durchweht seine Schriften doch überall die wohlthuende Frische des Selbstgefundenen, Selbstdurchdachten und namentlich des freudigen und überzeugten Einstehens der ganzen Persönlichkeit für das Gesagte. Ob er die ganz wunderbar feine Mechanik des Vögelflugs erklärt, oder ob er sich mit den Abstraktionen eines Herbert Spencer, mit den Forschungen eines Darwin, Wallace oder Huxley auseinandersetzt, oder ob er sich in die spezifisch theologischen und biblischen Probleme vertieft, überall steht er vor uns als der scharfe Beobachter und als der kundige und nachdenkende Forscher, der ein Recht hat, Beachtung zu verlangen.

Seine schriftstellerische Thätigkeit ist eine reiche, nicht bloß auf den Gebieten, um die es sich hier für uns handelt, sondern auch auf staatsmännischem, historischem und kirchenpolitischem Gebiet. Auch einen Band Gedichte hat er veröffentlicht, welche stark an die philosophische Ader in den Gedichten seines Freundes Tennyson erinnern. Der Titel lautet: The Burdens of Belief and other Poems, London, John Murray, 1894, 6 sh.

Von seinen Schriften, die uns hier zu beschäftigen haben, sind es vor allem drei Hauptwerke, in denen er selbst die konzentrierte Frucht seines Nachdenkens auf physiko-theologischem Gebiete sieht.

Das erste, The Reign of Law, erschien schon 1866 bei Strahan & Comp. in London und hat bei einem später auf 5 sh. herabgesetzten Preis 19 Auflagen erlebt, der beste Beweis, welche weitgehende Beachtung das Werk gefunden hat. Namentlich in Amerika ist es weit verbreitet. Es setzt sich zum Hauptziel, nachzuweisen, daß durch alle Gebiete des Universums unverbrüchliche Gesetze herrschen, daß aber nicht das blinde Walten der Gesetze, sondern ein höchster Geist und Wille auf dem Thron des Universums sitzt, ein höchster Geist, der diese Gesetze geschaffen hat und durch die Kombination ihrer Thätigkeit die Welt regiert.

Das zweite Werk, The Unity of Nature, ist 1884 bei Alex. Strahan in London erschienen und hat drei Auflagen erlebt

Preis 16 sh. Es behandelt wesentlich, was sein Titel sagt, die Einheit der Natur, ebendamit auch die Einheit des Menschen mit der Natur, deren Teil er ist, und folgert daraus die Wahrheit unserer Erkenntnis, begründet auf der Einheit der objektiven Vorgänge mit unserem subjektiven Erkennen.

Das dritte Werk, The Philosophy of Belief or Law in Christian Theology, erschien 1896 in London bei John Murray, Preis 16 sh. Es zieht die allgemein religiösen und spezifisch christlichen Konsequenzen aus der in den vorausgegangenen Werken nachgewiesenen allgemeinen Herrschaft des Gesetzes.

Der Gedanke, der gleich in dem ersten der genannten Werke dargelegt wird, aber sich auch durch die folgenden als Grundlage aller Auseinandersetzungen hindurchzieht, ist folgender. Wenn wir unter Natur die Summe alles dessen verstehen, was da ist, wenn wir demnach auch den Menschen sowohl nach seiner physischen als nach seiner psychischen Seite in den Begriff der Natur einschließen, so machen wir eine doppelte, scheinbar einander widersprechende Wahrnehmung. Auf der einen Seite finden wir eine Summe von Kräften, welche alle nach unverbrüchlichen Gesetzen wirksam sind. Auf der anderen Seite sehen wir überall, ganz besonders deutlich aber auf dem Gebiet der organischen Welt, eine unendlich mannigfaltige Kombination dieser wirkenden Kräfte, durch welche Ziele erreicht werden, welche sich aus der bloßen Herrschaft der Kausalität nicht erklären lassen, sondern ebenso gebieterisch, wie die Kausalität ihre Herrschaft ausübt, die Erklärung aus einer anderen Kategorie, aus der Kategorie der Teleologie, verlangen. Wo aber die Teleologie waltet, da ist auch das Walten eines Geistes und Willens offenbar, der sich seine Ziele setzt und diese Ziele durch Mittel erreicht. Diese Zielstrebigkeit nun (ich gebrauche hier einen von K. E. von Baer vorgeschlagenen Ausdruck, mit dem er das Fremdwort Teleologie ersetzt sehen möchte), die wir überall in der uns umgebenden Natur wahrnehmen, hat ihre volle Analogie in der Natur unseres eigenen menschlichen Geistes. Auch der Mensch setzt sich in seinem Wirken Ziele und erreicht sie durch Mittel. Der Mensch aber kann seine Ziele nur dann erreichen, wenn er sich auf seine Mittel verlassen kann, d. h. wenn er überzeugt sein darf, daß die Kräfte und Stoffe in der Natur,

die er sich als Mittel dienstbar macht, mit unverbrüchlicher Gesetzmäßigkeit wirksam sind. Von dem einfachsten Werkzeug an bis hinaus zu den kompliziertesten Maschinen, die er verfertigt, erreicht er seine Zwecke nur dadurch, daß er die Kräfte, die er kombiniert, die Stoffe, die er verarbeitet, in ihrer gesetzmäßigen Wirksamkeit kennt und entsprechend dieser seiner Kenntnis den Zielen, die er erreichen will, dienstbar macht. Der Unterschied zwischen dem Wirken des Menschen und den Vorgängen in der Natur besteht nur darin, daß der Mensch die Stoffe von außen nimmt und nach dem Maßstab seiner Kenntnis von ihren Kräften zusammensetzt, verarbeitet und wirken läßt, und daß dem Menschen die Erreichung seiner Ziele oft auch mehr oder weniger mißlingt, während in der Natur, zumal in der organischen Natur, die Ziele von innen heraus durch Entwicklung und Wachstum erreicht werden, und zwar mit nie irrender Sicherheit. Nach dieser Analogie zwischen dem Wirken der Natur und dem Einwirken des Menschen auf die Natur ist demnach die Wahrnehmung von der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit, nach welcher die Kräfte der Natur wirken, nicht nur kein Hindernis, eine Lenkung der Kombinationen dieser Kräfte durch einen alles lenkenden Geist und Willen anzunehmen, sondern diese Gesetzmäßigkeit ist viemehr die notwendige Bedingung, ohne welche wir gar keine Ziele im Lauf der Naturvorgänge erreicht sehen könnten. Dieser Zusammenhang zwischen Zielen und Mitteln, durch welche sie erreicht werden, ist in der Natur so allgemein, und das Gesetz der Kausalität ist für unseren Geist so bindend, daß wir Ursache haben, anzunehmen, Gott wirke überhaupt nichts ohne Anwendung von Mitteln. Hierin liegt nichts, welches die Gottheit in unserer Vorstellung herabwürdigte: ist er doch selber der Schöpfer aller dieser Mittel und der Urheber der Gesetzmäßigkeit ihres Wirkens.

Darum ist auch die Unterscheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem eigentlich unstatthaft. Alles was geschieht, gehört, sobald es ins Dasein tritt und wahrgenommen werden kann, zum Natürlichen, und alles, was in der Natur geschieht, hat zu seiner letzten Ursache etwas Übernatürliches, nämlich den höchsten Geist und Willen. Soweit an dem Begriff des Übernatürlichen etwas legitim ist, ist der Mensch selber mit seinem unsichtbaren Geiste

und Willen, der auf die sichtbare Welt einwirkt, der abbildliche Repräsentant des Übernatürlichen in der Welt. Diese Einschränkung des Begriffs des Übernatürlichen erscheint dem Herzog so wichtig, daß auch sie in allen drei Werken wiederkehrt.

Die gegenwärtig herrschende, am hervorragendsten von Herbert Spencer vertretene Methode der Naturwissenschaft und der Metaphysik macht es sich zu einer Hauptaufgabe, die Kategorie der Teleologie aus der wissenschaftlichen Sprache zu eliminieren und durch die Kategorie der Kausalität zu ersetzen. Dies ist ein durchaus vergebliches Bemühen. Wo die Naturforschung auf das sich beschränkt, was ihr eigentliches Gebiet ist, auf die Beobachtuug und Beschreibung der Naturerscheinungen, da kann sie gar nicht anders als teleologisch reden: alle Werke der Naturforscher, mit dem größten der Naturbeobachter in unserem Jahrhundert, Darwin, an der Spitze, wimmeln von teleologischen Ausdrücken. Wo aber die Wissenschaft aus den Begriffen und Folgerungen, die aus den beobachteten Erscheinungen gezogen werden, gleichfalls die Teleologie entfernen will, da verfällt sie in die abenteuerlichsten und unverständlichsten Abstraktionen, welche gegenüber von den bisher geltenden und jedermann verständlichen Definitionen kein Fortschritt, sondern ein Rückschritt sind. Auch dieser Gedanke wiederholt sich in den zwei folgenden Werken und wird in ihnen an Beispielen eingehend erläutert, ja der Herzog hat noch im Jahr 1898 ein kleines Buch veröffentlicht, welches wesentlich eine Streitschrift gegen Herbert Spencers unannehmbare Abstraktionen ist. Der Titel lautet: Organic Evolution cross-examined, or Some Suggestions on the great Secret of Biology. London, John Murray. Ich glaube, der Herzog folgt einem ganz richtigen Antrieb, wenn er gerade an diesem Punkt von der Abwehr zum Angriff übergeht und sich dabei nicht scheut, auch mit einer so gefeierten Autorität, wie es Herbert Spencer ist, den Strauß aufzunehmen. Eliminierung des Zweckbegriffs heißt ja das Zauberwort, welches nicht nur den Agnosticismus, sondern auch den Materialismus mit einem Glanz umgiebt, der viele bestrickt, daß sie nicht merken, wie sie mit der Annahme dieses Worts sich von der Sonne in den Nebel begeben. Der Herzog greift nun freilich u. a. auch eben diejenige Spencersche Definition des

Lebens an, welche von Henry Drummond für seinen Nachweis der Herrschaft des Naturgesetzes in der Geisteswelt so gläubig verwertet wird. Sie ist aber auch unklar genug. Sie lautet: „Das Leben ist die bestimmte, sowohl gleichzeitige als successive **Kombination** heterogener Veränderungen, in Korrespondenz mit äußeren Mitexistenzen und Nachfolgen", oder kürzer: „die beständige Anpassung innerer Beziehungen zu äußeren Beziehungen." Der Herzog sagt mit Recht, eine solche Definition passe auf alles, auf den Tod genau ebenso gut wie auf das Leben.

Die Vertreter des Agnostizismus und des Materialismus machten dieser Weltanschauung, wie sie schon im Reign of Law dargelegt ist, natürlich sofort den Vorwurf des Anthropomorphismus. Der Herzog möchte das Wort lieber durch das Wort Anthropopsychismus ersetzt sehen, weil es nicht die Gestalt des Menschen, sondern der zielstrebende Geist des Menschen ist, welcher in dem Walten eines zielstrebenden Geists in der Schöpfung etwas ihm selbst Verwandtes erkennt. Mir scheint dieser Vorschlag nicht genügend begründet. Das Wort μορφὴ bedeutet schon im Neuen Testament Phil. 2, 6 nicht bloß die Gestalt, sondern überhaupt die Daseinsweise, und der Ausdruck ist schon so eingebürgert, daß jedermann unter demselben nicht etwa die Übertragung der menschlichen Gestalt, sondern überhaupt die Übertragung menschlicher Eigenschaften auf die Gottheit versteht. Der Herzog tritt nun diesem Vorwurf des Anthropomorphismus von zwei Seiten entgegen, von der metaphysischen in seiner Unity of Nature und von der theologischen in seiner Philosophy of Belief. Der metaphysische Einwurf, die Annahme vom Walten eines selbstbewußten und zielstrebenden Geistes in der Natur projiciere nur den menschlichen Geist auf das Walten eines ihm ähnlichen Geists in der Natur, hätte nur dann seine Richtigkeit, wenn der menschliche Geist etwas von der Natur Losgetrenntes wäre. Er steht aber selbst mitten in der Natur. Wenn er nun auch in der Natur etwas walten sieht, das gleich ihm Ziele hat und diese Ziele durch Mittel erreicht, mit anderen Worten, wenn er auch in der Natur Geist walten sieht, so ist das nur die Erkenntnis einer ihm selbst verwandten, wenn auch hoch über die menschlichen Agentien erhabenen waltenden Kraft. Von

theologischer Betrachtungsweise aus weist der Herzog nach, daß die höchste Aussprache der Religiosität über die Gottheit, welche die Menschheit kennt, die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments, voll ist von diesem „Antropopsychismus", auch dann noch, wenn wir von allen offenbar bloß metaphorischen Ausdrücken absehen, und daß das gar nicht anders sein kann, wenn der Appell des Apostels Paulus an das Bewußtsein seiner athenischen Hörer auf Wahrheit beruht: „Wir sind göttlichen Geschlechts." Dies aber ist das Bewußtsein der heiligen Schrift von ihrem ersten Kapitel an.

Schon die bisherige Darstellung mag uns einen Begriff geben von der freudigen Glaubensgewißheit, mit welcher der Herzog seine Weltanschauung vertritt; sie giebt uns aber noch entfernt keinen Begriff von der Fülle von Beobachtungen, die er in den Kreis seiner Ausführungen zieht und mit denen er seinen Standpunkt illustriert. Überall zeigt er sich als den Mann, der kundige Fühlung mit den heutigen Forschungen der exakten Wissenschaften hat, der sie selbst durch eigene Beobachtungen bereichert, und der sie überall dem einen Ziele dienstbar macht, die Herrschaft des Geistes in der Natur und die Konformität dieses Geistes mit den Thätigkeiten und Forderungen unseres eigenen Geistes nachzuweisen. Dadurch werden seine Bücher voll von interessanten Illustrationen und bringen den Leser sebst in die mannigfaltigste Fühlung mit den naturwissenschaftlichen Forschungen, welche gegenwärtig die Geister bewegen.

So widmet er dem Flug der Vögel ein ganzes Kapitel, das Dritte in dem Reign of Law, um an der wunderbaren Organisation dieser Geschöpfe als an einem schlagenden Beispiel zu zeigen, wie eine ganze Reihe unverbrüchlicher Naturgesetze und die Struktur der Flugorgane zusammenstimmen muß und thatsächlich auch bis in das kleinste Detail hinaus zusammenstimmt, um die wunderbare Funktion des Fliegens und Tauchens in allen ihren zahlreichen Modifikationen hervorzurufen. Kein Naturfreund kann diese Studie anders als mit steigendem und, wie ich glaube, zustimmendem Interesse lesen.

Oder ein andermal sucht er ein Beispiel, um nachzuweisen, daß es Organe geben kann, welche in ihren Funktionen genau den Wirkungen entsprechen, welche der Mensch durch seine Maschinen

hervorruft, welche in ihrer Struktur genaue Analogieen mit diesen Maschinen haben, und welche doch in einer für uns absolut geheimnisvollen und von unserem Maschinenbau durchaus verschiedenen Weise auf dem Weg embryonaler Entwickelung entstehen, Organe, deren Entstehung im Reich des Organischen aus den Darwinischen Erklärungsprinzipien für die Entstehung der Arten, aus der natürlichen Zuchtwahl und dem Überleben des Passendsten (Spencersche Ausdrucksweise) im Kampf ums Dasein in keiner Weise erklärt werden können. Da wählt er die elektrische Batterie des Torpedofisches und giebt uns S. 101 ff. eine hochinteressante Beschreibung von ihrer Struktur und Wirkung. Dem Einwand des Darwinianers Romanes, daß dieses Organ eben eine vereinzelte Ausnahme in der Tierwelt sei, hält der Herzog in seiner jüngsten Schrift S. 158 ff. die Thatsache entgegen, daß es nicht bloß auch elektrische Aale und Welse gebe, sondern daß das elektrische Organ auch in den Rochen und Haifischen rudimentär und ohne Funktion vorhanden sei, ja daß nach neueren Forschungen die Elektricität bei jeder Muskelbewegung thätig sei.

In Kap. 4 kommt er auf das heutzutage mit so viel Vorliebe durchforschte Gebiet der Mimicry, d. h. auf die Thatsache, daß viele Organismen aus allen Tierklassen Form und Farbe ihrer Umgebung, ja selbst Form und Farbe ganz anderer Organismen, die sich in ihrer Umgebung befinden, nachahmen. Nachdem er diese Wahrnehmung durch eine Reihe interessanter Beispiele illustriert hat, führt ihn dieses Gebiet darauf, überhaupt von der Schönheit der Formen und Farben zu reden, die in der Natur so verschwenderisch ausgegossen ist. Hierbei kommt er zu dem Resultat, daß gerade so, wie der Menschengeist sich nicht bloß Brauchbarkeit, sondern auch Schönheit in seinen Kunstprodukten zum Ziel setzt, bald als selbständiges und bald als nebenhergehendes Ziel, gerade so auch in der Schöpfung die Schönheit nicht bloß nebenhergehendes, sondern auch selbständiges Ziel ist. Mit Recht macht er hierbei darauf aufmerksam, daß der Stempel der Schönheit nicht bloß derjenigen Schöpfungsperiode aufgeprägt ist, welcher das Menschengeschlecht angehört, sondern ebenso deutlich den Erdperioden, welche dem Auftreten des Menschen vorangingen, soweit uns die

Geologie befähigt, diesen Stempel an den Fossilien zu erkennen, welche uns die Gebirge aufbewahrt haben. Wie schon dem unbewaffneten Auge beispielsweise die Korallen des primären und des sekundären Zeitalters oder die Ammoniten der Juraperiode ganz ausgesucht schöne Formen darbieten, so geht dem Auge unter dem Mikroskop z. B. an den zahllosen Diatomaceen des tertiären Zeitalters eine Welt der schönsten und mannigfaltigsten Formen auf.

Dem Gebiet des Schönen gehören natürlich auch vor allem die Kolibris an. Auch ihnen widmet der Herzog in Kap. 5, das von der Schöpfung handelt, S. 221 ff. eine eingehende Besprechung, aber nicht bloß, um ihre Schönheit zu schildern, sondern auch, um nachzuweisen, daß man bei der Frage nach der Entstehung der Arten mit der natürlichen Zuchtwahl nicht auskommt, sondern der Annahme neuer Impulse und verschiedener Schöpfungscentren bedarf.

Sind die bisherigen Beispiele wesentlich dem Reign of Law entnommen, so ist auch die Unity of Nature nicht minder reich an interessanten Illustrationen, namentlich in der Besprechung des Instinkts. Eine Betrachtung des Instinkts gehört ja recht eigentlich in einen Nachweis von der Einheit der Natur. Denn das Tier, das dem Instinkt folgt, wird zwar durch einen Impuls seiner eigenen Sinne und Triebe dazu veranlaßt, aber nicht durch ein Vorauswissen der Ziele, zu welchen die Befolgung dieses Instinktes führt. Diese Ziele, die Mittel zu ihrer Erreichung, welche im Tier liegen, und die Mittel hierzu, welche in der umgebenden Natur liegen, stehen in einem festgefügten Zusammenhang, und dieser Zusammenhang bildet einen Teil der Einheit der Natur. Dieser Zusammenhang springt da ganz besonders deutlich in die Augen, wo wie z. B. bei den Gallwespen und den Pflanzen und Pflanzenteilen, in welche sie ihre Eier legen, zweierlei Organismen, die ganz verschiedenen Naturreichen angehören, bis ins kleinste Detail hinaus genau für einander organisiert sind. Es lohnt sich, die schöne Beschreibung von einer solchen prästabilierten Harmonie zwischen der Eiche und der ihr entsprechenden Gallwespenart S. 69—77 nachzulesen. Aber auch die anderen Beispiele von Instinkt lassen sich gar anmutig lesen, weil der Herzog die meisten derselben nicht den Büchern, sondern der eigenen Beobachtung entnommen hat.

Obige Andeutungen mögen genügen, um zu zeigen, daß die Bücher des Herzogs nicht bloß zum Nachdenken auffordern, sondern auch eine Fülle edlen Unterhaltungsstoffs darbieten.

Das Reign of Law behandelt in sieben Kapiteln zuerst den Begriff des Übernatürlichen, den es, wie wir schon gesehen haben, eigentlich ablehnt; sodann erörtert es den Begriff des Gesetzes nach seinen mehrfachen Bedeutungen. Im dritten Kapitel, das den Vogelflug behandelt, weist der Herzog die Notwendigkeit der contrivance im Herrschaftsgebiet des Gesetzes nach. Es ist dies ein äußerst handliches Wort, für welches die deutsche Sprache kein genau entsprechendes hat: es bedeutet planmäßige Vorrichtung zur Erreichung von Zielen. Sodann behandelt er scheinbare Ausnahmen von der Zielstrebigkeit, sodann die Schöpfung in ihrer Gesetzmäßigkeit, endlich die Herrschaft des Gesetzes im Reich des Geistes und seine Herrschaft in der Politik. Letzteres ist ein Gebiet, in welchem sich der Staatsmann, der oft und viel im Rat seiner Königin saß, besonders zuhause fühlt.

Die Unity of Nature führt uns um einen bedeutenden Schritt tiefer in die Erörterung der Probleme hinein. Ein einleitendes Kapitel giebt uns die nötigen Definitionen, zeigt uns die gute Begründung der Annahme von einem das Weltall erfüllenden Äther und verwahrt sich gegen die irreführenden Versuche der monistischen Richtung im modernen Denken, durch Auffindung gemeinsamer Abstraktionen in den verschiedenen Naturerscheinungen dieselben in ein farbloses Einerlei zu verwandeln. Gegenüber von diesen sind die alten Begriffe auch da, wo sie aus einer Zeit stammen, die nicht so tief hinter die Naturerscheinungen zu sehen vermochte, wie die heutige Wissenschaft, viel wertvoller. So ist es z. B. viel richtiger und wichtiger, zu sehen, daß Licht und Wärme zweierlei ist, als zu sagen, daß beides deswegen einerlei ist, weil beides in Bewegung besteht, obwohl der Wert dieser letzteren Kenntnis nicht bestritten werden soll. Das populäre Wort Lebenskraft giebt uns trotz der Verdammung, welche von vielen modernen Denkern über dasselbe ausgesprochen wird, viel richtigere Begriffe über das spezifische Wesen des Lebens als die modernen Versuche, das Leben auf rein mechanische und chemische Vorgänge zurückzuführen.

Das zweite Kapitel behandelt die Stellung des Menschen in der Natur, das dritte vergleicht die tierischen Instinkte mit der Veranlagung des Menschen und tritt für die Willensfreiheit ein. Im vierten behandelt der Herzog die Schranken des menschlichen Wissens und sieht darin, daß der Mensch diese Schranken fühlt und über sie hinausstrebt, einen Hauptunterschied zwischen Mensch und Tier und den besten Beweis, daß der Trieb, seine Kenntnis zu erweitern, ein dem Menschen anerschaffener ist.

Kap. 5 handelt von der Wahrheit des menschlichen Erkennens und enthält u. a. auch die schon oben erwähnte Zurückweisung des Vorwurfs von Anthropomorphismus. Kap. 6 behandelt die elementare Zusammensetzung des Stoffs in Bezug auf die Welt des Anorganischen und weist nach, wie auch schon die anorganische Welt durch einen sie ordnenden Geist für die Welt des Organischen präformiert ist. Noch mehr tritt (Kap. 7) diese Präformation in der Zusammensetzung des Stoffs für die organische Welt ins Auge. In ihr sind alle Entwickelungen fast lauter Präformationen der Organe für eine Zukunft, in welcher diese Organe zu funktionieren haben.

Indem nun der Mensch gar nicht anders kann als in seinen Naturbeobachtungen einen zielsetzenden Geist finden, der eben in diesem Setzen von Zielen und in diesem Erreichen der Ziele durch Mittel eine Analogie des menschlichen Geistes mit dem in der Natur waltenden Geiste zeigt, ist der Mensch (Kap. 8) der Repräsentant des Übernatürlichen in der Welt, soweit dieses Wort überhaupt zulässig ist.

Nun folgen noch je zwei Kapitel über den moralischen Charakter des Menschen als eine ursprüngliche Anlage und über die moralische Entartung des Menschen, sodann über Natur und Ursprung der Religion und über ihre Entartung, und endlich ein zusammenfassendes Schlußkapitel. Beides, die moralische und die religiöse Anlage, gehört zur ursprünglichen Anlage des Menschen. Wir haben kein Recht, im heutigen moralischen und religiösen Zustand der Wilden noch Reste des ursprünglichen Zustands der Menschheit sehen zu wollen. Nur in ihren Artefakten und in ihren äußeren Zuständen, nicht aber in ihrem moralischen und religiösen Charakter mögen sie

uns die Reste des Urzustandes der Menschheit repräsentieren. Mit großem Scharfsinn und in einer, wie ich glaube, überzeugenden Weise führt der Herzog aus, daß die moralischen und religiösen Zustände der Wilden ebensogut und mit größerer Wahrscheinlichkeit eine Entartung derselben als ein Zurückbleiben derselben auf dem Urzustande der Menschheit repräsentieren können. Der Herzog hat diesen Standpunkt schon im Jahr 1869, drei Jahre nach dem Erscheinen seines Reign of Law, in einer besonderen Schrift, Primeval Man, London, Strahan & Comp. vertreten.

Die Philosophy of Belief ist nun dazu bestimmt, alle die bisherigen Darlegungen zu einem in sich gerundeten Abschluß zu bringen und zum höchsten Herrschaftsgebiet des Gesetzes, zum Gebiet seiner Herrschaft in der Religion, aufzusteigen.

Der erste Teil hat die Überschrift: Intuitive Theologie. Der Herzog versteht darunter das, was man früher natürliche Religion hieß; er zieht aber jenen Ausdruck vor, weil das, was uns diese Religion und Theologie bietet, ein Gegenstand der unmittelbaren Anschauung ist, nämlich der Wahrnehmung, daß überall in der Natur Geist waltet, und zwar ein Geist, der mit dem menschlichen Geist wesensverwandt und eben darum auch für ihn erkennbar und doch wiederum an allumfassender Macht unendlich über ihn erhaben ist. Hier begegnen uns wieder dieselben Ausführungen über das gute Recht der Teleologie, von denen wir oben gesagt haben, daß sie in jedem der drei Werke wiederkehren. Die Polemik gegen die Versuche, den Zweckbegriff aus der Sprache der Wissenschaft zu eliminieren, tritt noch schärfer auf als in den zwei vorausgegangenen Werken und nimmt namentlich auch den Hinweis auf die Sprache, diesen uralten und untrüglichen Zeugen richtiger Beobachtungen, zum Bundesgenossen. Organ heißt ja gar nichts anders als Werkzeug. Energie ist ein gutes, altes, klassisches Wort, und alles Neue, was man über das Wesen von Wärme, Licht und Schall gefunden hat, läßt sich in nichts besser zusammenfassen als in dem Wort Energie, das überhaupt in der ganzen neueren Physik eine immer wichtiger werdende Rolle spielt. In allen Sprachen bedeutet das Wort Leben etwas für sich selbst Bestehendes, das von dem unterschieden wird, was nicht lebt. Jeder moderne Versuch,

diese Kluft zu überbrücken, ist mißlungen und wird mißlingen. Der Versuch der Materialisten vollends, Geist und Leben schon in die Atome selbst zu verlegen und dadurch schon die Atome zur Ursache dessen zu machen, was man in der Welt teleologisch gewirkt sieht, thut im allerhöchsten Grad und in durchaus ungerechtfertigter Weise genau das, was sie in der theistischen Weltanschauung und ihrer Anerkennung eines alles schaffenden und alles lenkenden höchsten Geistes als Anthropomorphismus verwerfen.

Unsere Wahrnehmung von Geist in der Natur ist die Wahrnehmung einer Thatsache. Die Religion selbst beginnt mit der Anerkennung des Geistes in der Natur als einer Thatsache, die Religion ist kein Produkt der menschlichen Einbildungskraft, welchem keine objektive Realität entspräche. Auch die geoffenbarte Religion hat diese Thatsache zur Basis. Sie setzt gerade da ein, wo die intuitive Theologie an der Frage angelangt ist, ob dieser höchste Geist, der in der Natur waltet und mit dessen Walten unser eigener Geist in seinem Einwirken auf die Natur so nahe Verwandtschaft hat, nicht auch nach seinem Charakter und seinen Eigenschaften noch näher erkennbar sei, als uns dies der bloße Blick in die Natur gestattet, ob er nicht insbesondere auch in näherer ethischer Beziehung zu uns stehe. Diese Frage beantwortet uns die israelitische und christliche Theologie, und zwar zunächst die Theologie der Hebräer. Eine eigentliche Erörterung über den Begriff der Offenbarung vermissen wir.

Was wir hier in einem Zusammenhang darzulegen versucht haben, zerfällt in dem ersten Teil des Werkes, der intuitiven Theologie, in vier Kapitel: das erste giebt die Definitionen, das zweite handelt vom Zeugnis der Sprache, das dritte vom Zeugnis der Naturwissenschaften und der Philosophie, das vierte von den Schranken der intuitiven Theologie.

Der zweite Teil hat die Überschrift „die Theologie der Hebräer“, und das fünfte Kapitel handelt von dem Charakter der Gottheit. Für den Gläubigen der Kirche des alten Bundes ist die Gottheit der persönliche Schöpfer und Regent der Welt, welcher die Natur und die Menschheit nach unverbrüchlichen, von ihm selbst geschaffenen Gesetzen regiert. Diese Gesetze verlangen

auch von dem Menschen unbedingten Gehorsam, aber nicht etwa als ein willkürlicher Befehl, sondern als eine Ausstrahlung der Herrlichkeit Gottes, seiner Allmacht, Weisheit und Liebe. Diese göttliche Herrlichkeit erkennt der Fromme sowohl in den Gesetzen der Natur als in den moralischen Gesetzen, welche Gott der Menschheit und insbesondere dem Volk Israel gegeben hat.

Ich weiß nicht, ob sich nicht vielleicht der Herzog von der Idee, die ihn selbst so lebhaft durchdringt, von der Idee der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit der Naturvorgänge und der Notwendigkeit dieser Gesetzmäßigkeit für ein geordnetes teleologisches Wirken hat verleiten lassen, auch in den Schriften des Alten Testaments mehr bewußte Anerkennung und bewußte Schilderung von der Gesetzmäßigkeit der Naturvorgänge zu lesen, als wirklich in ihnen enthalten ist. Aber soviel ist jedenfalls anzuerkennen, daß für die Frommen Israels die Wahrnehmung von der Gesetzmäßigkeit des natürlichen Geschehens durchaus kein Hindernis war, auch in diesen gesetzmäßig verlaufenden Vorgängen das Walten eines lebendigen, diese Vorgänge alle beherrschenden und lenkenden Gottes zu sehen. Ist doch in ihren Augen alles in der Welt, das Größte wie das Kleinste, ein Werk Gottes. Sie machten auch gar keinen Unterschied zwischen ordentlichen und außerordentlichen Naturvorgängen; der moderne Unterschied zwischen Wundern und gewöhnlichem Geschehen existierte für sie gar nicht, in ihren Augen war alles Geschehen in der Welt ein Wunder d. h. etwas, was auf das Walten Gottes hinweist und seine Herrlichkeit in vielen Zungen verkündigt: „Ich danke dir darüber, daß ich wunderbarlich gemacht bin; wunderbar sind deine Werke, und das erkennet meine Seele wohl." Ps. 139, 14. Man lese etwa zuerst Psalm 105 und 106, wo allerdings das alles auch Wunder genannt wird, was auch die heutige Sprache Wunder in spezifischem Sinne heißt, und dann Ps. 107, wo die auf ganz natürlichem Wege vor sich gehende Errettung aus der Verirrung in der Wüste, aus dem Gefängnis, aus Krankheit, aus dem Schiffbruch, aus Hungersnot ganz ebenso ein Wunder genannt wird.

Auch der Herzog weist S. 213—215 darauf hin, daß die hebräischen Schriftsteller auch bei solchen Ereignissen der Heils-

geschichte, die vor ihren Augen in hervorragender Weise als Wunder dastehen, doch auch wieder Mittelursachen kennen und nennen, durch welche sie herbeigeführt worden sind. So wird bei der Erzählung von der Sintflut Gen. 7, 11 gesagt: Es brachen auf alle Brunnen der großen Tiefe und thaten sich auf alle Fenster des Himmels, und bei der Erzählung vom Durchgang durch das Rote Meer heißt es Exod. 14, 21: Der Herr ließ das Meer hinwegfahren durch einen starken Ostwind die ganze Nacht und machte das Meer trocken. Ein andermal wird auch keine Mittelursache genannt, wie bei der Erzählung vom trockenen Durchgang Israels durch den Jordan Jos. 3. Daraus ist aber noch gar nicht zu folgern, daß solche Ereignisse nach der Anschauung israelitischer Frömmigkeit auch keine gehabt haben können.

Insbesondere stehen für den israelitischen Frommen die Gesetze, nach welchen Gott in der Natur und in der Lenkung der Menschenschicksale waltet, und die Gesetze, welche Gott den Menschen für ihr Verhalten gegeben hat, in großartiger, nie erschütterter Harmonie mit einander. Sie stehen auch da dem Israeliten unerschütterlich fest, wo er vor dem vielen, was uns in Gottes Walten noch verborgen ist, namentlich vor den Rätseln der Theodicee in Demut stille stehen und der Lösung noch harren muß.

Diese richtige und lebendige Gottesidee läßt schon in der Frömmigkeit des Alten Bundes alles das zur Geltung kommen, was in den verschiedenen und oft einander entgegengesetzten Gedankengängen der Philosophie aller Zeiten seine relative Wahrheit hat, unter Vermeidung und Ausscheidung ihrer Irrtümer. Die Schranken unseres Wissens, deren Existenz vom Agnostizismus so einseitig betont wird, die warme Naturliebe eines Lukrez und der epikureischen Schule, die er so geistreich vertritt, der Ernst der Stoiker, der Idealismus eines Plato, der Blick in den streng gefügten Gang unbeugsamer Naturgesetze, den der Materialismus einseitig und ausschließlich fixiert, das Walten des Geistes, den der Spiritualismus bis zur Einseitigkeit betont, ja selbst die Gegensätze zwischen Realismus und Nominalismus in der Zeit der Scholastik, die Gedankenfortschritte eines Cartesius, Locke, Hume, Berkeley und Kant, auch die neuen großen physikalischen Entdeckungen, wie sie

uns einerseits neue Erkenntnisse und andererseits neue, nur weiter herausgerückte Schranken unseres Wissens zeigen, welche immer mit neuen Erkenntnissen verbunden sind, — das alles fügt sich willig in den Rahmen der lebendigen Gottesidee der Hebräer.

Ebenso stark und neu ist das Licht, welches die alttestamentliche Frömmigkeit auf die Natur des Menschen (Kap. 6) wirft. Der Mensch, und zwar die Menschheit als eine Familie, ist das Ebenbild Gottes, aber ein Ebenbild, das stark beschädigt, obgleich nicht unrettbar zerstört ist. Mit diesen zwei Thatsachen haben die alttestamentlichen Frommen schon den Schlüssel zu allen Kontrasten im Charakter des Menschen gefunden. Sie konnten einerseits sagen: „Du hast ihn wenig niedriger gemacht denn Gott" Ps. 8, 6 und andererseits: „Siehe, ich bin in sündlichem Wesen geboren," Ps. 51, 7. Beide Thatsachen zusammen erklären die Vergangenheit und Gegenwart und geben Hoffnung für die Zukunft, beide zusammen laden zum Aufblick zu Gott, zum persönlichen Verkehr mit Gott ein. Diese Gemeinschaft mit Gott, verbunden mit einem unerschütterlichen Verlaß auf die Gültigkeit und Harmonie der Gesetze Gottes, die sich ebenso in der göttlichen Vorsehung und Regierung der Welt wie in dem Codex seiner Gesetzgebung für den Menschen offenbaren, erzeugt eine sehr weit gehende und sehr hell sehende Fähigkeit, soziale Zustände zu verstehen und kommende politische Ereignisse vorauszusehen. Hierin liegt auch der Schlüssel zur Erklärung des Auftretens und der Autorität der so großartigen, im Volk der Hebräer ganz einzigartig dastehenden Prophetie.

Große Anstrengungen werden gemacht, das prädiktive Element aus der hebräischen Prophetie zu entfernen. Um diesen Zweck zu erreichen, sucht man den Schriften, welche Weissagungen enthalten, ein möglichst spätes Datum ihrer Abfassung zu geben, welches ihre Weissagungen in Vaticinia post eventum verwandeln würde. Bei dieser Erörterung scheint mir der Herzog die Arbeit der Kritik mit allzu mißtrauischem Auge anzusehen. Es ist ja wahr, ihre Aufstellungen sind manchmal voreilig und manche ihrer litterarischen Erzeugnisse stehen einem Offenbarungsglauben gleichgültig, wo nicht gar feindselig gegenüber. Allein ihre Arbeit ist der Theologie geradezu unentbehrlich und hat dem Verständnis der Heilsgeschichte

schon Dienste geleistet, die gar nicht hoch genug angeschlagen werden können. Immerhin giebt der Herzog die Wahrscheinlichkeit zu, daß der Deuterojesaias aus der Zeit des Exils stammt, und sagt auch bei dem Buch Daniel, es sei ihm gleichviel, wann es abgefaßt sein möge. Dabei sagt er aber ganz mit Recht, wenn man die Abfassungszeit der prophetischen Schriften, welche Weissagungen enthalten, noch so spät ansetze, so sei doch noch genug wirklich Prädiktives in ihnen zu finden, so z. B. die Weissagungen vom sicheren Untergang der alten Weltreiche und ihrer Städte, Weissagungen, welche alle in Erfüllung gingen, aber zum Teil erst lange nach der Abfassung der letzten prophetischen Schriften. So sieht z. B. ein Jesaia Kap. 13 und 14 die Stätte, auf welcher die Stadt Babylon stand, die Wohnung wilder Tiere werden, während die Stadt doch noch, wie schon die Geschichte Alexanders des Großen zeigt, Jahrhunderte lang blühte und bestand. Die unerschütterliche Zuversicht, mit welcher die Propheten der Erfüllung ihrer Weissagungen entgegensahen, zeigt, wie fest sie von der Unverbrüchlichkeit und Harmonie der physikalischen und ethischen Gesetze Gottes, die sich in der unbegrenzten Herrschaft seiner moralischen Weltordnung offenbart, überzeugt waren. Darum blendete auch die Propheten der Glanz der Weltreiche nicht, den sie vor Augen sahen. Die Inschriften, welche diese Weltreiche in ihren Trümmern zurückließen und welche man ausgegraben und entziffert hat, lassen uns nicht nur in ihre Größe und Siege einen Blick thun, sondern auch in ihre moralische Verworfenheit, in welche sie so tief versunken waren, daß sich ihre Herrscher ihrer Schändlichkeiten noch rühmten. Darum sahen die Propheten diese Reiche mit Sicherheit ihren Strafgerichten entgegengehen.

Auch die messianischen Hoffnungen der Propheten gehören unter diesen Gesichtspunkt ihres festen Vertrauens auf eine göttliche, moralische Weltordnung. Die Gemeinschaft mit Gott, in welcher die Frommen des Alten Bundes standen, war noch eine unvollkommene; die Propheten erwarteten die Herstellung einer vollkommeneren Gemeinschaft mit Gott, eines allherrschenden Reiches Gottes, in welchem Gerechtigkeit wohnt. Dreierlei ist für diese messianischen Hoffnungen immer und schon bei den frühesten Pro-

pheten charakteristisch: 1. Israels Herstellung als Nation ist stets sozusagen der Rahmen der prophetischen Vision, aber stets erweist sich dieser Rahmen als zu eng; der verheißene Segen erstreckt sich auch über die ganze Menschheit. 2. Mit der Wiederherstellung Israels ist eine große religiöse, moralische und geistige Reform verbunden. 3. Der Segen des messianischen Zeitalters ist zwar universal, geht aber von Israels Volk, Land und Hauptstadt aus. Diese Prophetie der Hebräer steht ganz einzigartig in der Welt da, kein anderes Volk, keine andere Litteratur, Philosophie oder Religion der Welt weist diese ihre erhabenen Gedanken auf.

Anfangs sehen die Propheten noch nicht, wie dieses messianische Heil erreicht wird; immer mehr aber konzentriert sich diese Hoffnung auf eine Person, welche dieses Heil bringt, besonders hell im Jesaia und im Deuterojesaia. Im letzteren ist es der leidende und sterbende Knecht des Herrn, der gerade durch dieses sein Leiden und Sterben sühnt und siegt und dadurch das Heil bringt. In Jes. 53 ist u. a. auch die Idee neu, daß Gott nicht bloß Mitleid mit uns hat, sondern daß auch wir Mitleid mit dem leidenden und sterbenden Erlöser haben werden. Weiter sieht der Herzog auch darin einen Fortschritt gegen früher: während in den älteren Schriften es die Patriarchen, Könige, Führer und Priester sind, welche im Verkehr mit Gott stehen und das Volk vertreten, tritt im Deuterojesaia auch das Individuum in Verkehr mit Gott. Jes. 55, 1—3.

In ähnlicher Weise schildert der Herzog die Großartigkeit und die Eigentümlichkeiten der späteren prophetischen Schriften. Wenn auch überall sichtbar ist, daß er sich in durchaus selbständiger Weise in die Propheten vertieft, wenn er darum auch manches übergeht, was einem Theologen von Fach wesentlich erscheint, und was in unserer biblisch-theologischen Litteratur ausführlich behandelt wird, so zeigt er doch eine sehr eingehende und fruchtbare Schriftkenntnis und findet doch meist auch wieder das Wesentliche heraus. So vermissen wir z. B. bei seiner schönen Schilderung des Buches des Jeremia, daß er die diesem Propheten so wesentliche Idee des Neuen Bundes (Kap. 31) nicht einmal erwähnt, aber wenn das Wesentliche dieses Bundes die persönliche Frömmigkeit ist, so hebt er

diese Erkenntnis doch auch S. 312 als eine hervor, die von Jeremia besonders lebhaft ausgesprochen wird.

Er schließt sein Kapitel über die Theologie der Hebräer mit einer bewundernden Schilderung von Daniels Gebet in Kap. 9 und von der darauf folgenden Vision von dem Kommen des ewigen Königreichs Gottes unter dem Zusammenbruch von Jerusalems Tempel.

Der dritte Teil hat die Überschrift „Christliche Theologie" und behandelt in Kap. 7 die christliche Messiasidee, das Wesen des Opfers, den Glauben, die Inspiration und die Wiedergeburt, in Kap. 8 die christliche Ethik und in Kap. 9 das Gebet.

Auch in der christlichen Theologie ist dem Herzog die Anerkennung einer allgemeinen Herrschaft des Gesetzes etwas durchaus Wesentliches. Er findet diese Herrschaft schon in der völligen Kontinuität zwischen den Grundbegriffen der hebräischen und christlichen Theologie. Einer dieser Grundbegriffe ist der vom notwendigen Kommen des Reiches Gottes, gewirkt durch den Messias. Sodann findet er diese Herrschaft des Gesetzes in der durch alle Religionen sich hindurchziehenden Opferidee und deren absoluter Verwirklichung in Christi Opfer. Auch darin sieht er die Anerkennung eines Zusammenhangs zwischen den Natur- und Geistesgesetzen, daß die Schilderung des Messias schon im Alten Bund mehr und mehr einer Einheit von Göttlichem und Menschlichem in dem Messias sich nähert, bis das Christentum schließlich zum vollen Begriff der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen im eingeborenen Sohne Gottes fortschreitet.

Besonders der Hebräerbrief ist dem Herzog ein merkwürdiges Denkmal von der Kontinuität zwischen hebräischer und christlicher Theologie und von der Anerkennung einer allgemeinen Herrschaft des Gesetzes, namentlich da, wo der Brief die Notwendigkeit einer vollkommen menschlichen Messianität neben der göttlichen Messianität des Erlösers nachweist in Kap. 2 und 4. Bei den Worten in Kap. 2, 14—18 „Auf daß er erlösete die, so durch Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte sein mußten", erinnert der Herzog in freier Weise an die merkwürdige Ähnlichkeit des Gedankens in Lucret. de Rerum Natura 3, 1—94, wo Lukrez

schließlich die hauptsächlichste Ursache der dort angeführten Übel mit den Worten nennt:

Haec vulnera vitae
Non minimam partem mortis formidine aluntur.

Bei dem Nachweis von der echten Menschheit Christi appelliert der Hebräerbrief an die Vernunft, bei dem Nachweis von seiner Gottheit an die Prophetie, die anerkannte Autorität unter den Juden. Wenn der Brief die Notwendigkeit des Opfers Christi schildert, so muß er das thun, weil er die Autorität der Gesetze Gottes als eine absolute anerkennt. Es liegt darum nur eine intellektuelle, keine moralische Schwierigkeit in der Erkenntnis, daß das Opfer von Gottes Sohn zu unserer Erlösung absolut nötig war.

Die richtige Lehre vom Glauben findet der Herzog mit Recht in Hebr. 11, 1. 3. 6 konzentriert, wo ihm namentlich V. 3 eine Bestätigung seiner naturwissenschaftlichen Ausführungen ist, und wo V. 6 die Überzeugung von Gottes schöpferischem Walten in Zusammenhang bringt mit den moralischen Konsequenzen, welche die im Kapitel angeführten Glaubenshelden aus ihrer Überzeugung gezogen haben. Die Wahrheit suchen und Gottes Willen thun wollen ist eins.

Auch die Inspiration, welche zwar in der heiligen Schrift fast nie mit Namen genannt wird, aber ihren Ausführungen zu Grunde liegt, ist nach dem Herzog ganz in der Linie der natürlichen Beschaffenheit und des natürlichen Verlaufs der Dinge, nämlich der natürlichen Erfassung einleuchtender Wahrheiten, der natürlichen Schöpfungen des Genies, ja in gewissem Sinn selbst des Instinkts der Tiere und des Menschen.

So ist auch das Wort Wiedergeburt nicht gerade häufig, aber der Begriff selbst ist im Alten und Neuen Testament fundamental und wird auch im Gespräch Jesu mit Nikodemus fundamental auseinandergesetzt. Gleich im Anfang dieser Auseinandersetzung beruft sich Jesus auf ein großes allgemeines Gesetz. Hier berühren sich die Ausführungen des Herzogs mit denen Henry Drummonds.

Ganz besonders deutlich zeigt die christliche Ethik ihren Zusammenhang mit der allgemeinen Moral und mit allgemein er-

kennbaren und erkannten Gesetzen. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“ Math. 7, 16. „Die Frucht des Geistes ist allerlei Gütigkeit und Gerechtigkeit und Wahrheit.“ Eph. 5, 9. Die Erkenntnis, ob die Werke, die wir sehen, aus guten Motiven hervorgehen, ist instinktiv. Auch das Christentum erkennt diese von dogmatischen Begriffen unabhängige Grundlage der Moral an: „Was gerecht, was lieblich ꝛc.“ Phil. 4, 8. Die christliche Ethik ist nichts absolut Neues, sondern hat ihre Wurzel in der Natur der Dinge und bringt die Motive des Handelns nur in Verbindung mit dem noch höheren Motive der Liebe zu Gott in Christus. Und nicht nur an die natürlichen Motive, sondern auch an die natürlichen Erkenntniskräfte appelliert die christliche Ethik: „Alles, das ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch.“ Matth. 7, 12.

Wie sehr die christliche Ethik auf den Gesetzen unserer eigenen moralischen Natur beruht, das sieht man am besten, wenn man sie mit den Versuchen vergleicht, noch bessere Prinzipien aufzustellen. Solche sind die Trennung der Tugend von jedem Wunsch nach Lohn und der sogen. Altruismus, welcher die Pflicht gegen den Nächsten zur unbedingten erhebt. Diese Versuche gehören zu den vielen Fällen, wo der menschliche Instinkt viel philosophischer ist als die Philosophie. In diesem Instinkt lebt die Gewißheit von dem Zusammenhang zwischen Tugend und Lohn, von der Einschränkung unserer Pflichten gegen den Nächsten durch die Pflichten gegen uns selbst. Man denke nur an Sprüchwörter wie das: Ehrlich währt am längsten und dergl. Wären die Vorschriften der Moral rein willkürliche Gebote ohne notwendigen Zusammenhang mit der Naturordnung, dann könnte man allerdings in seinen Gedanken den Lohn, der dem Gehorsam versprochen ist, von anderen Motiven des Gehorsams trennen. Allein wenn man die moralischen Vorschriften begreift als konform mit einem gerechten persönlichen Willen, der auch in der Natur Gebieter ist und alles durch Gesetze regiert, die mit Notwendigkeit und unter gegenseitiger Harmonie wirken, dann ist es ganz unmöglich Gehorsam und moralische Güte vom Segen zu trennen, der darauf folgt. Dies ist überall Begriff und Sprache der hebräischen und der christlichen Ethik. Schon in der Berufung Abrahams heißt es Gen. 15, 1: „Ich bin dein

Schild und dein sehr großer Lohn." Psalm 19, 12: „Wer die Rechte des Herrn hält, der hat großen Lohn." Hebr. 12, 2 heißt es von Jesus: „Da er wohl hätte mögen Freude haben, erduldete er das Kreuz und achtete der Schande nicht, und ist gesessen zur Rechten auf den Stuhl Gottes." Es ist schade, daß der Herzog hier nicht auch die in dieser Beziehung klassische Stelle Phil. 2, 6—11 beigezogen hat.

In einer Hinsicht allerdings ist durch das Christentum eine neue ethische Macht in die Menschheit hereingekommen, nämlich die Macht der brüderlichen Liebe: Christi Tod für alle macht jetzt in noch ganz anderem Sinn als bisher jeden Menschen zu einem Bruder, nämlich zu einem Bruder, für welchen Christus gestorben ist. Und auch da, wo die Ethik an die allgemeinen moralischen Prinzipien der Menschheit anknüpft, sind diese doch nur mehr als Fähigkeit vorhanden, das Neue und Höhere zu begreifen, noch nicht als Kraft, die moralischen Forderungen auch zu erfüllen: Diese Kraft hat erst das Christentum gebracht.

Neu und unerschöpflich ist aber vollends die christliche Ethik in concreto, neu und doch im höchsten Grade unserem Fassungsvermögen einleuchtend. Wenn einmal Worte, wie Röm. 12 bis 14 ihre volle Befolgung gefunden haben, dann erst mögen diejenigen zu Wort kommen, welche uns heute schon einreden wollen, der Wert des Christentums sei ausgeschöpft, die Menschheit bedürfe eines neuen religiösen und ethischen Systems. Dann aber werden freilich auch solche Stimmen verstummt sein.

Nach einem Nachweis, welchen großen Dienst die christliche Ethik der Menschheit dadurch geleistet hat, daß sie das Verhältnis der Geschlechter zu einander gereinigt hat, und welche fruchtbare Folgerungen aus dem Wert zu ziehen sind, welchen die christliche Ethik dem Glauben und der Demut beilegt, schließt das Kapitel mit einer schönen Versenkung in den Hymnus des Apostels Paulus auf die Liebe 1 Kor. 13.

Interessant ist das nun folgende Kapitel über das Gebet. Das Bedürfnis zu beten ist so allgemein und so alt als das religiöse Bedürfnis. Die Frommen Israels schieden in der Frage nach der Erhörung des Gebets gar nicht zwischen leiblichen und geistigen Gaben: Gott ist ja der Urheber von beiden. Auch glaubten

sie zwar an Gottes Unveränderlichkeit aber an die Unveränderlichkeit seines Charakters, nicht seiner Thaten: „Du erhörest Gebet, darum kommt alles Fleisch zu dir.“ Ps. 45, 2. Die christliche Theologie hat all das nicht bloß in sich aufgenommen, sondern noch vertieft, wie das Vaterunser zeigt. Selbst der Vaterbegriff ist nur eine Analogie, über welche die Wirklichkeit noch hinauszugehen scheint. Denn das „Erkennen, gleichwie ich erkennet bin“ (1 Kor. 13, 12) führt über die Analogie des irdischen Vater- und Sohnesverhältnisses hinaus in eine noch größere Gottesnähe. Man vergleiche auch 1. Joh. 3, 2: „Meine Lieben, wir sind nun Gottes Kinder, und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.“

Auch der Blick auf das allgemeine Gebetsbedürfnis in der Menschheit führt uns zu der Erkenntnis, deren Ausdruck in den Werken des Herzogs immer wiederkehrt, daß die Gesetze des göttlichen Waltens für Geist und Herz des Menschen begreiflich sein müssen und daß die Elemente des menschlichen Geistes selbst göttlichen Ursprungs sind. Freilich sollte die Belegstelle für den letzteren Gedanken Jes. 51, 1 durch eine andere ersetzt sein. Dort heißt es: „Schauet den Fels an, davon ihr gehauen seid, und des Brunnens Gruft, daraus ihr gegraben seid.“ Aber nach dem darauffolgenden Vers ist unter dem Felsen und der Gruft des Brunnens wahrscheinlich nicht Gott, sondern Abraham und Sarah gemeint. Der Herzog tritt in allen drei Werken überall entschieden für die Freiheit des menschlichen Willens ein, wenn er auch überall betont, daß der Wille durch Motive bestimmt wird und durch Entwicklung des Charakters eine Stetigkeit bekommt. Deswegen kann er auch hier sagen: Der freie Wille des Menschen ist ein wirkliches Abbild des freien Willen Gottes. Darum ist auch Gott für Bitten zugänglich, gerade wie Menschen für Bitten zugänglich sind. Das Verhältnis der christlichen Idee vom Gebet zu der Idee einer allgemeinen Herrschaft des Gesetzes ist ein Verhältnis vollkommener Harmonie und unzerstörbarer Einheit. Es setzt die Oberherrschaft von Geist und Wille, die wir als letztes Agens in uns selbst erkennen, auch als letztes Agens in der Natur voraus. Dieser höchste Geist und Wille handelt nach Motiven, die wir in dem Grad begreifen, in dem wir sie überhaupt erkennen, und er

handelt durch die Wahl von Mitteln, die wir gleichfalls in dem Verhältnis auch begreifen, in dem wir sie überhaupt kennen. Der Allmächtige ist nicht der Knecht der Naturgesetze, sondern ihr Schöpfer und Herr. Er existiert, aber nicht als Naturkraft, sondern als allgegenwärtiger Geist mit Charaktereigenschaften, die den unsrigen verwandt sind. Eine dieser Eigenschaften seines Charakters ist die, daß er denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist. Die Unveränderlichkeit dieses göttlichen Charakters ist das Gegenteil einer Entmutigung vom Gebet, sie ist eine Ermutigung. Der moderne Fatalismus, für welchen das Beten ein überwundener Standpunkt ist, geht von der unwahren Voraussetzung aus, daß die letzten Agentien, welche in der Natur wirksam sind, nicht geistiger Art sind. Dem steht die ganze christliche Theorie und Erfahrung gegenüber. Das Vaterunser enthält nicht nur die vierte Bitte, sondern auch die Erhörung der anderen greift tief in die physikalische Welt ein. Die heilige Schrift ist voll von Bitten und Erhörungen.

Die Erhörung unserer Bitten hat nur *eine Schranke*. Diese Schranke hat in dem großen Gesetz der Geisteswelt ihren Ausdruck, welches nach 1 Joh. 5, 14 so lautet: „So wir etwas bitten *nach seinem Willen*, so höret er uns.“ Was aber Gottes Wille ist, das sagt uns jenes andere große Gesetz, welches gleich klar und befriedigend für Kopf und Herz ist. Das ist das Gesetz, daß Gottes Willen ein heiliger und vollkommener Wille ist, identisch mit Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe. Um alles dürfen wir bitten, was nach dem Maßstab unserer eigenen Erleuchtung zur Verwirklichung der göttlichen Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe in der geistigen oder materiellen Welt führt.

Ein Schlußkapitel ist dem *christlichen Glauben in seinem Verhältnis zur Philosophie* gewidmet. Obwohl das Christentum keine Philosophie ist, so löst es doch alle Fragen, welche die Philosophie stellen kann, viel tiefer, befriedigender und zusammenhängender als irgendein philosophisches System. Wie ist die Einheit des Universums zu begreifen? Woher kommt es, daß diese Einheit so oft und namentlich im moralischen Zustand des Menschen zerrissen erscheint? Dies sind Grundfragen der Philosophie, und sie sind es auch, mit welchen sich sowohl die hebräische als die

christliche Theologie beschäftigt und für deren Lösung sie ein kompaktes System hat, während die religiösen Bücher des Ostens und die Philosophie des Westens hierüber nur zerstreute Wahrheiten aussprechen, und während ihre Aussprüche auch da, wo sie wahr sind, diese Wahrheiten viel matter sagen als die heilige Schrift.

Alles, was an den verschiedenen philosophischen Systemen relative Wahrheit ist, von den Weisen des alten Griechenlands an bis herunter zu den modernsten Philosophien, findet sich im System der christlichen Lehre am vollkommensten wiedergegeben. Auch das Naturam sequi der Stoiker hat im Christentum seine Wahrheit, weil für den Christen die Natur die Schöpfung des Willens eines allerhöchsten Gesetzgebers ist, dessen Charakter vollkommene Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit ist.

Der Zeitraum von etwa 800 Jahren zwischen Thales und Mark Aurel umfaßt die Lebzeiten vieler erhabener Geister des Heidentums, welche nach Erkenntnis der Wahrheit und nach Einsicht in den Zusammenhang und Lauf der Welt rangen und manche spekulative Gedanken aussprachen, die von Tiefblick und Geisteshöhe zeugen. Dieser Zeitraum ist nahezu gleichzeitig mit dem Wirken der hebräischen Geschichtsschreiber, Propheten und Sänger, welche in ihrer Weise dieselben Probleme behandelten. Diese aber haben keine Fühlung mit jener heidnischen Litteratur, beide sind geographisch und geistig vollständig gegeneinander isoliert. Auch in der Zeit nach Alexander dem Großen, da diese Isolierung aufhörte, und in dem Zeitraum, da die Schriften des Neuen Testaments entstanden, wird die heidnische Litteratur kaum oder gar nicht erwähnt. Der Herr selbst ignoriert sie. Auch Paulus, obwohl mit der Philosophie bekannt und in der Universitätsstadt Tarsus geboren, warnt Kol. 2, 8 vor der Philosophie, spricht 1 Kor. 1, 21 verächtlich von ihr; aber er bekämpft sie nicht direkt und nimmt aus ihr das auf, was er als wahr erkennt. Der Plan der Apostel war nicht, die Philosophie zu bekämpfen, sondern an ihrer Statt etwas Besseres zu geben. Sie verkündigten neue Thatsachen, und mit diesen neuen Thatsachen war von selbst eine ganze Welt von neuen philosophischen Ideen gegeben.

Die heiligen Schriftsteller hatten wohl auch noch einen weiteren Grund, der Philosophie keine direkte Opposition zu machen. Die Philosophie beschäftigt sich mit den Problemen der Welterkenntnis. Die Welt ist aber eine Schöpfung der göttlichen Allmacht und Weisheit, und in dem Suchen und Finden der sekundären Ursachen dessen, was in der Welt da ist und vor sich geht, liegt nichts dem Christentum Antagonistisches. Und in der That, es ist ein großartiges Zeugnis für die Harmonie zwischen der Struktur des menschlichen Geistes und der Struktur der materiellen und immateriellen Welt, in welche der Mensch hineingeboren ist und aus welcher ihm seine Kräfte kommen, wenn man sieht, wie viel von den heutigen Errungenschaften der Erkenntnis schon von den alten griechischen Philosophen richtig geahnt worden ist. So machten einige der alten Pythagoräer die Zahl zur Wurzel der Natur: was für eine ungeahnte Verkörperung hat dieser Gedanke gefunden in der heutigen Darstellung der Mechanik des Weltalls durch unsere Mathematiker und Physiker und noch schlagender in den Zahlenverhältnissen der chemischen Affinitäten. So berühren sich auch die alte und die neue Atomentheorie. Noch weiter und tiefer als alle diese Entdeckungen sieht die christliche Theologie mit ihrem stillen Glauben, daß alles, was man im Bau des Universums erkennen mag, von der noch großartigeren Erkenntnis überwölbt ist, die uns sagt, daß alle diese Kräfte nur Werkzeuge in der Hand des Schöpfers und Herrn der Welt sind. Schon der alttestamentliche Sänger ruft Ps. 119, 91 aus: „Es muß Dir alles dienen."

Ganz ähnlich verhält es sich auch in der Geisteswelt. Als Aristoteles vor zwei Jahrtausenden die Natur des Geistes untersuchte, so stellte er die Lehre fest, daß der Geist des Menschen ein Mechanismus sei, dazu eingerichtet, daß er das Licht der Vernunft und Wahrheit auffangen kann. Auch das ist einer der Grundsteine hebräischer und christlicher Theologie. Nur vermöge dieser Veranlagung hat der Mensch sittliche Verantwortung und einen Verkehr mit seinem Schöpfer. Oder wenn gleichfalls Aristoteles es schon aussprach, daß das Wesen jeder organischen Struktur in ihren Funktionen besteht, so hat sich zwar auch diese Erkenntnis bis zur Stunde bestätigt, aber wir sind auch nicht wesentlich über sie hin-

ausgeführt worden. Das Mikroskop hat zwar seitdem zu unendlich vielen neuen Aufschlüssen geführt, aber an jenem Satz hat es nicht gerüttelt, und die Erscheinungen des organischen Lebens und Wachsens sind heute noch so wenig erklärt wie damals, als der Prediger K. 11, 5 die Worte schrieb, welche Locke seinem berühmten Treatise of the Human Unterstanding als Motto vorsetzte: „Gleichwie du nicht weißt den Weg des Winds und wie die Gebeine im Mutterleib bereitet werden, also kannst du auch Gottes Werk nicht wissen, das er thut überall.“

Die Apostel und ersten Verkündiger des Evangeliums drängten ihre Wahrheiten ihren Hörern und Lesern nicht auf, verkündigten sie aber wie der Herr selbst (Mt. 7, 29) als Männer, die Autorität haben; denn sie wußten, daß sie nicht Theorien sondern Thatsachen verkündigten. Für Hörer aber, welche diese Kunde mit der tiefen Sehnsucht eines ungestillten Verlangens im Herzen vernahmen, bedeutete diese Verkündigung nichts Geringeres als geradezu eine neue geistige und moralische Schöpfung. Wie neu und einleuchtend zugleich war die Verkündigung: Gott ist Geist, Gott ist die Liebe, wie großartig und packend die Lehre von der Gotteskindschaft, von Sünde und Erlösung, von Christi Tod und Auferstehung, von unseren eigenen eschatologischen Hoffnungen. Das alles war eine Verkündigung, gegründet auf Thatsachen und zurückgeführt auf das Walten ewig gültiger Gesetze.

Die Theologie und Philosophie des Christentums hat jetzt eigentlich keinen ernstlichen Rivalen mehr auf dem Gebiet des Gedankens. Der Agnosticismus hat mit allen seinen Schlagwörtern wenig Echo gefunden, der theoretische Materialismus hat sich nicht einzubürgern gewußt, der Evolutionismus, der jetzt so viele Geister beherrscht, ist undenkbar ohne vorausgegangene Involution. Dagegen liegt in der christlichen Theologie, auch wenn man sie unter dem Gesichtspunkt eines philosophischen Systems anschaut, ein wahrhaft unerschöpflicher Reichtum von Kräften, der das Wort in immer vollere Erfüllung gehen läßt: Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott bereitet denen, die ihn lieben.

Hiemit habe ich eine freilich nur flüchtige und lückenhafte Skizze

zu geben versucht von der Art und Weise, wie ein geistig und sozial hervorragender Mann Großbritanniens an die Aufgabe herantritt, die wichtigsten theoretischen Lebensfragen der Menschheit anzufassen und zu beantworten. Vieles, was der Leser lückenhaft findet, wird auf meine Rechnung zu schreiben sein, namentlich sofern ich den Leser nicht durch allzugroße Ausführlichkeit ermüden wollte; manches ist aber wohl auch auf Rechnung der geschilderten Werke zu schreiben. Ein deutscher Leser vermißt z. B. eine Bezugnahme auf die Geistesarbeit der Deutschen auf philosophischem und religiösem Gebiet. Eigentlich nur Kant wird erwähnt, und auch dieser nur flüchtig. Der Leser möge sich damit trösten, daß ihm dafür um so reiner und ausschließlicher ein Einblick in die Atmosphäre britischen Denkens und britischer Geistesinteressen gewährt wird.

Die geschilderten Bücher zeigen überhaupt nicht den streng logischen Gedankengang, den wir an den veröffentlichten Systemen unserer Denker wahrzunehmen und zu bewundern gewohnt sind. Es mag dies teils damit zusammenhängen, daß der Verfasser durch keine eigentliche Schulbildung hindurchgegangen ist und sich die freie Bewegung der Gedanken nicht verkümmern lassen mag, teils mit einer Eigenart des britischen Denkens überhaupt zu begründen sein, die ohne Zweifel in dem ausgeprägt praktischen Zug der Nation ihren Ursprung hat. Dieses Denken liebt nicht sehr den strammen Gedankengang, den uns die formale Logik diktiert, und der uns da und dort zu Ausführungen nötigen mag, die weniger dem Interesse am Gegenstand als vielmehr der Furcht vor dem Vorwurf einer lückenhaften Disposition ihren Ursprung verdanken. Dagegen unterwirft es sich um so lieber einer anderen Logik, der Logik der Ideenassociation und der konkreten Interessenverwandtschaft der behandelten Gegenstände. Wir machen diese Wahrnehmung an den wissenschaftlichen Werken englischer Zunge, wir machen sie aber ebensogut auch an anderen Schriften, die eine Vergleichung auf die Logik ihres Aufbaues hin gestatten, z. B. an den Erbauungsschriften und Predigtbüchern. Man vergleiche einmal die Predigten eines Spurgeon, des populärsten unter den neueren Kanzelrednern auf englischem Sprachgebiet, mit deutschen Predigtsammlungen. Hier fast überall ein Thema und eine Disposition, welcher man die

Herrschaft der formalen Logik schon auf den ersten Blick hin ansieht; dort kaum eine Spur hievon und doch ein Gedankengang, der den Leser fesselt. Dieser Zug geht auch durch die Werke des Herzogs hindurch, eben damit aber auch eine Anschaulichkeit und Frische der Darstellung, welche den Leser überall den warmen Pulsschlag eines Mannes herausfühlen läßt, der in voller Freudigkeit mit Kopf und Herz für seine Überzeugung einsteht und zu ihrer Veranschaulichung gerne Altes und Neues aus dem reichen Schatz seines Wissens und seiner Interessen herauszieht.

Wenn nun diese seine Überzeugung derartig ist, daß sie ebenso freudig für den realen Untergrund einer vollen christlichen Überzeugung wie für das gute Recht und die unabweisliche Pflicht der wissenschaftlichen Forschung auf allen Gebieten des Daseins einsteht, und daß sie mutig den Kampf mit allen Richtungen aufnimmt, welche von irgendwoher diesen Standpunkt zu verkümmern drohen, so haben diejenigen, welche einen verwandten Standpunkt einnehmen, alle Ursache, sich eines solchen Bundesgenossen zu freuen. Die Lektüre seiner Werke schlägt Saiten an, welche mit denjenigen verwandt sind, welche der 19. Psalm in uns erklingen läßt, wenn dieser vor der Herrlichkeit der Offenbarungen Gottes in der Schöpfung und vor der Herrlichkeit seiner Moralgesetze in gleicher und einheitlicher Bewunderung sich beugt.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zur Exegese von Röm. 9, 5.

Ein undogmatischer Versuch

von

Ernst Günther,
z. Z. Stadtvikar in Cannstadt a. N.

Die Doxologie in Römer 9, 5 hat von jeher zu denjenigen Stellen des neuen Testaments gezählt werden müssen, von welchen es scheint, als könnten sie nicht anders als unter dem dogmatischen Gesichtswinkel betrachtet werden. Gewiß ist es nicht gleichgiltig, ob Paulus wenigstens einmal Christus als θεός bezeichnet, und nun gar in der Weise, wie dies hier der Fall wäre. Darum darf aber doch nicht der dogmatische Wunsch der Vater des exegetischen Gedankens sein! Das gilt selbstverständlich nach beiden Seiten, nach rechts, wie nach links. Ein Weg zu undogmatischer Exegese soll im Folgenden vorgeschlagen werden; da aber bei der Auffindung dieses Weges eine nicht ausgenützte Andeutung von H. Schultz die Rolle des Wegweisers gespielt hat, möge es gestattet sein, unsern exegetischen Versuch in den Rahmen einer Auseinandersetzung mit seiner Abhandlung über Römer 9, 5 (Jahrb. f. deutsche Theol. 1868, S. 462 ff.) hineinzustellen. Da dort fast alle Gründe und

Gegengründe sehr gut zusammengestellt sind, so brauchen wir nur selten auf neuere Versuche Bezug zu nehmen.

Schultz setzt voraus — und darin müssen wir ihm wohl beistimmen —, daß der Text selbst an dieser Stelle nicht anzufechten ist, daß er also ohne die Interpunktion, welche hier entscheidet, lautet: *καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.* — Die Doxologie überhaupt zu streichen, ist neuerdings empfohlen worden (Krüger in Jahrb. f. prot. Theol. 1890 S. 160), doch ohne eine Begründung, welche genügen würde, diesen Streich gegen eine starke Textbezeugung zu rechtfertigen. Aus demselben Grunde können wir über die Versuche einer Änderung des Textes zur Tagesordnung übergehen, denen ohnehin die Mehrzahl der Exegeten ablehnend gegenübersteht.

I. Die eigentliche Frage ist die nach der Interpunktion: Kolon nach *πάντων* oder nach *σάρκα*, oder gar keine größere Interpunktion, — das sind die drei Möglichkeiten, wie sie schon Erasmus aufstellt. Um noch eine Strecke Wegs mit Schultz gehen zu können, geben wir ihm zunächst zu, daß die Interpunktion unwahrscheinlich ist, welche das Kolon nach *πάντων* setzt (so W. Grimm, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1869 S. 311 ff.). Soweit sie nicht auch gegen die zweite Art der Satzteilung sich richten, sind die von Schultz erhobenen Einwände völlig zutreffend. Auch Grimms Verteidigung (a. a. O. S. 320) kann dagegen nicht aufkommen, daß in diesem Fall der Artikel vor *θεός* kaum zu entbehren wäre. Ferner würde dann die Doxologie auf Gott dem christologischen *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* im Wege stehen, ohne daß aus dem Zusammenhang sich ein vernünftiges Motiv solcher nachträglichen Limitation aufzeigen ließe. Selbst der Einwurf, den wir, sofern er sich gegen die zweite Interpunktionsart kehrt, entkräften zu können glauben, ist hier am Platze, nämlich der Hinweis darauf, daß bei Doxologieen das Prädikat (*εὐλογητός*) voranzustehen pflegt. Die Abweichung vom sonst eingehaltenen Sprachgebrauch müßte jedenfalls einen ganz bestimmten Sinn haben; einen solchen aufzuweisen dürfte hier jedoch kaum gelingen. Somit können wir Schultz im ganzen beipflichten, wenn er die erste Art der Satzteilung als haltlosen Notbehelf kennzeichnet (a. a. O. S. 469—472).

II. Mehr Mühe wendet Schultz auf den Nachweis, daß unmöglich das Kolon nach *σάρκα* gesetzt und somit die Doxologie auf Gott bezogen werden könne. Trägt aber diese sehr verbreitete Fassung den Stempel der Unwahrscheinlichkeit wirklich so deutlich, wie Herm. Schultz meint? F. Ch. Baur allerdings hatte sich mit größter Zuversicht zu ihr bekannt (cf. Paulus S. 624).

Die äußeren Autoritäten gegeneinander aufzurechnen, hat, wie Schultz selber zugiebt, wenig, ja gar keinen Wert. Bezüglich der Kodizes gilt dies, weil die Interpunktion so spät auftritt, bezüglich der Väter, weil sie gerade an diesem Punkt dogmatisch befangene Exegeten sein mußten.

Zunächst operiert nun Schultz mit grammatischen Gründen. 1. *ὁ ὢν* lege die Auflösung in *ὅς ἐστιν* nahe und zwar so sehr, daß Paulus, wenn dies, und damit die christologische Fassung der Doxologie, nicht seine Meinung gewesen wäre, sich hätte anders ausdrücken müssen. Allein ganz abgesehen davon, daß Paulus seiner sonstigen Lehrweise entsprechend gerade an dieses Mißverständnis schwerlich gedacht haben wird, war überhaupt der Affekt, in dem die Stelle v. 1—5 geschrieben ist, nicht dazu angethan, eine besondere Vorsicht im Ausdruck walten zu lassen. — 2. Ebenso seltsam ist bei einer affektvollen Äußerung wie der vorliegenden, daß Schultz sich über das Fehlen eines *δὲ* wundern zu müssen glaubt (S. 477 vgl. Grimm a. a. O. S. 216). Dieser Einwand geht zudem von der falschen Voraussetzung aus, daß auch bei dieser Interpunktion die Doxologie (auf Gott) indirekt doch christologische Bedeutung haben müßte und als Ergänzung zu dem *Χριστὸς κατὰ σάρκα* eine Aussage über das (Subordinations)-Verhältnis zu Gott nachbringe. Das ist aber nach unserem Urteil eine unbegründete Eintragung. — 3. Paulus hätte nach Schultz, wenn die Doxologie auf Gott gehen sollte, die deutlichere dativische Form wählen müssen (S. 478). Dieses Argument, das wiederum die peinliche Sorge um unmißverständlichen Ausdruck von einem leidenschaftlich erregten Briefschreiber verlangt, ist kaum stichhaltiger als die vorigen. — 4. *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς* sei „eine grammatikalisch keineswegs befriedigende Erscheinung.“ (S. 477). Diesem Einwand gegenüber brauchen wir uns eigentlich nicht zu verteidigen,

da wir der Ansicht sind, daß die appositionelle Fassung des *θεὸς* durchaus nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen ist, wie Schultz meint (S. 473). Grammatikalisch könnte er dagegen jedenfalls keinen Einwurf machen [1]). Der Grund, warum wir es vorziehen, *θεὸς* als Apposition zu nehmen, wird unten deutlich werden, im Zusammenhang mit dem hier alles entscheidenden Punkt, der Motivierung der Doxologie aus der augenblicklichen Stimmung des Paulus. — 5. In unsrer Motivierung der Doxologie wird aber zugleich die Abweichung von der hiebei sonst üblichen Wortstellung begründet werden. Durchschlagend wäre ohnedies der Hinweis auf jene Abweichung (H. Schultz S. 488, cf. 470 f.) kaum zu nennen (vgl. z. B. Beyschlag neutestl. Theol. 2. A. II S. 73 f., Grimm a. a. O. S. 318—320); aber der bloße Satz: nulla regula sine exceptione gilt gegenüber einem in diesem Maß stehenden Sprachgebrauch (vgl. Schultz) wenig, solang die Abweichung nicht einen ganz bestimmten Grund hat (siehe unten Seite 642).

Inhaltlich glaubt Schultz gegen die zweite Auffassung der Stelle zweierlei geltend machen zu können. 1. Er vermißt einen Zusatz zu *Χριστός*, der besagt, was denn in Christo dem israelitischen Volke gegeben sei, nicht weil das *κατὰ σάρκα* einen Gegensatz verlange, sondern, weil dem Satz sonst der nachdrückliche Abschluß fehle, welcher den *Χριστός* als die Krone der Israel geschenkten Gnaden erscheinen ließe. Die „evidente“ Parallele mit 1,4 soll dies „gebieterisch nahelegen.“ (Schultz S. 478). Dagegen ist nur zu bemerken: Diese Parallele allein wegen des *κατὰ σάρκα* evident zu finden, geht nicht an. Uns erscheint das *καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς* in seiner prägnanten Kürze als Abschluß der V. 4 begonnenen Reihe nachdrücklich genug. Daß das *τὸ κατὰ σάρκα* formell die Periode nicht gerade schön abschlösse, geben wir gerne zu, doch thut dies so gut wie gar nichts zur Sache, da wir bei Paulus und nicht bei Demosthenes und Lysias sind, und dieser Beisatz im Zusammenhang seinen guten Sinn hat [2]). Will man aber das *τὸ*

1) Doch erscheint uns auch abgesehen davon der genannte Einwand sehr schwach. (Die Weizsäckersche Übersetzung z. B. stößt sich nicht daran, obwohl sie *θεὸς* nicht appositionell faßt.)

2) Damit ist selbstverständlich die Thatsache nicht im geringsten geleugnet,

κατὰ σάρκα nicht ohne ideales Gegengewicht lassen (Weiß u. a.), so möge man daran denken, daß ein solches zur Genüge für Paulus und seine Leser in dem *ὁ Χριστός* und in der Stellung am Schluß der großen Gnadenreihe lag. Somit ist mit diesem ersten inhaltlichen Einwand nichts erreicht.

2. Schultz versucht nun aber — und damit kommen wir an den wichtigsten Punkt —, auch nachzuweisen, daß an dieser Stelle die Doxologie auf Gott keinen Sinn habe, bezw. nicht genügend motiviert sei. (S. 479 ff.). Es ist dies der am häufigsten wiederholte und unsres Erachtens nirgends genügend widerlegte Einwand. Schultz stellt zu diesem Zweck die verschiedenartigen Anlässe, bei denen eine Doxologie auftritt, zusammen. a) als liturgische Formel kann sie hier nicht genommen werden (Schultz S. 480). Krüger hat sie so genommen, genauer als liturgisches Einschiebsel, das dem Gebrauch des Briefes in der Gemeinde sein Dasein verdankt. Davon werden wir aber solange absehen, als wir im Zusammenhang uns die Doxologie gut erklären können. (Krüger kommt zu seiner Ansicht hauptsächlich wegen des *ἀμήν*; hiezu s. unten Seite 643). — b) Ein zweiter möglicher Anlaß zu doxologischen Äußerungen ist ein unmittelbar vorhergehender Gottesname; davon ist natürlich hier nicht die Rede. — c) Eine dritte Möglichkeit ist die Ableitung aus dem aufwallenden Gefühl der Dankbarkeit. (So z. B. Lipsius im Handkommentar). So sagt Schultz: „es giebt nur eine gesunde Begründung dieser Lobpreisung an unsrer Stelle: die Offenbarungsgnaden, die Israel geworden sind, müßten den Apostel hinreißen, diesem Gott zu danken." „Der Gedanke dagegen, Gott könne Israel nicht vergessen, paßt hier durchaus nicht zur Begründung der Doxologie." (S. 473). Jene einzig gesunde Deutung aber wird sofort (S. 480) von Schultz widerlegt und zwar durch eine Erwägung, deren Richtigkeit wir ohne weiteres anerkennen müssen. Er erinnert daran, daß Paulus in dem Augenblick, da er die Doxologie geschrieben hat, sich eher in gedrückter Stimmung befand,

---

daß Paulus, sofern es auf den Inhalt ankommt, seine Worte bedeutsam zu wählen und zu setzen weiß. Im Gegenteil bildet eben diese Thatsache eine Voraussetzung unserer ganzen Beweisführung.

als in dankbar freudiger Erregung. Hier hat Schultz in der That die Achillesferse der gegnerischen Exegeten herausgefunden.

d) Ehe wir aber deshalb auf eine Entscheidung verzichten, oder zur christologischen Fassung übergehen, wollen wir doch noch prüfen, wie es mit der letzten möglichen Motivierung einer Doxologie und ihrer Anwendbarkeit auf Röm. 9, 5 steht. (Schultz führt sie als erste an). Eine solche nämlich kann (nach Schultz a. a. O. S. 479) auch — beispielsweise Röm. 1, 25 — „eine Reaktion ehrfurchtsvoller Frömmigkeit gegen eine, wenn auch nur supponierte Mißachtung Gottes sein.“ Das ist an sich schon sehr einleuchtend und Schultz giebt uns damit das Mittel in die Hand, seine eigentlichen Gründe mit einem einzigen Gedanken zu widerlegen. Er sieht zwar nicht, inwiefern diese Möglichkeit auf unsere Stelle Anwendung finden sollte, da von Verwerfung Gottes oder Christi durch die Juden oder von Verkennung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit im Zusammenhang nicht die Rede sei (S. 480). Wir sehen in dieser Hinsicht doch die Verse, um die es sich handelt, anders an. Blicken wir zunächst auf V. 3 zurück: allzuweit dürften wir damit kaum zurückgegriffen haben, trotzdem eine Beziehung zwischen diesem und der zweiten Hälfte des fünften Verses in keinem Kommentar angenommen wird. Dort spricht Paulus den Wunsch aus, er möchte lieber von Christo verbannt sein zu Gunsten seiner Brüder. Diese extreme Äußerung der Liebe zum eigenen Volk hat von jeher Bedenken erregen müssen; sie läßt sich keineswegs nur als hyperbolische Ausdrucksweise erklären, sondern sie entspringt einer extremen Stimmung, deren Unrecht der Apostel selbst einsehen mußte. Veranlaßt ist dieselbe durch das Rätsel, welches dem Bewußtsein des Paulus durch den Übergang des Evangeliums auf die Heiden gestellt war. Nichts konnte einem Paulus schmerzlicher sein, als daß er die Vorzüge seines Volkes preisend, zwar mit *ὧν ἡ υἱοθεσία* beginnen, aber nicht mit *καὶ ὧν ὁ Χριστός* triumphierend abschließen konnte, sondern nur sagen durfte: *καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα.* —! In dieser versuchlichen Stimmung macht er sich gleichsam Luft in dem Seufzer: *ηὐχόμην ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου.* Aber im selben Augenblick, in welchem er zum andernmal den Namen Christi nennt,

reagiert — dies ist wenigstens unser Eindruck — seine ehrfurchtsvolle Frömmigkeit gegen die in solcher extremen Äußerung liegende Mißachtung Gottes. (Absichtlich gebrauche ich hier genau die Ausdrücke von Herm. Schultz). Es liegt ja für uns durchaus kein Interesse vor, dem Apostel als solchen wenigstens für die Zeit nach seiner Bekehrung absolute Heiligkeit zu vindizieren; aber es ist gewiß andrerseits nicht wertlos zu zeigen, wie sein christlich geschärftes Gewissen auch seinem oft aufwallenden Temperament gegenüber reagierte.

Indem wir die Doxologie auf Gott so motivieren, gewinnen wir zugleich — und dies dient uns zur Bestätigung — auch auf andern Punkten eine feste Stellung gegenüber Schultzschen Einwürfen. — *πάντων* fassen wir nämlich ebenfalls neutrisch, beziehen es aber speziell auf den Geschichtsverlauf, dessen Rätsel dem Apostel zu schaffen machen. Von hier aus wird deutlich, warum *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* voransteht und warum wir diese Worte geradezu als Subjekt fassen möchten. Beugung unter den Allwaltenden und Vertrauen zu ihm ist es, was in der Doxologie sich ausspricht und wodurch sich Paulus von seiner gedrückten Stimmung befreit. Damit ist klar, daß hier ein ganz spezieller Anlaß, von der üblichen Wortfolge abzuweichen, wie er oben (S. 639) gefordert wurde, in der psychologischen Gedankenfolge liegt: Paulus erinnert sich plötzlich dessen, der über allen irdischen Verwicklungen steht; auf ihn wirft er, was ihn selber drückte; dies thut er aber, indem er dem *ὢν ἐπὶ πάντων* — und das ist eben Gott (Apposition) — sein *εὐλογητὸς* darbringt. Von dieser Erklärung des Verses aus können wir erst recht die Verse 1—5 als eine großartige Ouvertüre zu der ganzen Ausführung Kap. 9—11 ansehen, in der zu Anfang in persönlich ergreifender Weise das Problem und in 5^b schon das hymnische Finale von 11, 33—36 anklingt. Daß also bei dieser Art der Interpunktion angenommen werden müßte, Paulus habe hier einmal gegen seine Gewohnheit leere Worte gemacht (Grimm a. a. O. S. 317), könnte nur behauptet werden, wenn „undogmatisch reden" und „leere Worte machen" identisch wäre.

III. Da wir nun im Besitz einer lückenlosen Erklärung sind,

die auch für die Disposition des Briefes, sowie für die vollere Beseitigung des Bedenkens gegen die (bei anderer Erklärung unaufgelöste) Dissonanz in V. 3 einiges leistet, so wissen wir uns der christologischen Fassung der Stelle gegenüber, die keine größere Interpunktion annimmt, von vornherein mindestens ebenbürtig. Schultz versucht zwar die Doxologie als christologische in den Rahmen der paulinischen Anschauung von Christo zu zwängen. Zu diesem Zweck muß er jedoch, um von anderem zu schweigen, die Bedeutung von θεὸς auf dasjenige Maß von Würde reduzieren, welches sonst bei Paulus durch das Prädikat κύριος ausgefüllt ist. Warum nicht auch hier κύριος? — Damit soll nur das nochmals gesagt sein, daß der Streit um die Stelle, wenn er auf christologischem Boden ausgefochten werden soll, endlos werden muß. Grammatikalisch ließe sich freilich gegen die christologische Erklärung von Schultz nicht viel einwenden; fraglich ist zwar immerhin, ob die Auflösung von ὁ ὢν in ὅς ἐστιν so nahe liegt gegenüber der andern, wonach Christus sogar ὁ θεὸς hieße mit dem in gewohnter Weise eingeschobenen Attribut ὢν ἐπὶ πάντων; fraglich ist ferner, ob eine partizipial verkürzte Doxologie mit ἀμήν abschließen kann. Doch soll darauf kein weiterer Wert gelegt werden; es ist ja durchaus nicht bloß der eine Umstand, daß wir θεὸς nicht auf Christus zu beziehen nötig haben, wodurch wir gegen Schultz im Vorteil sind. Vielmehr wird eine abgerundete Exegese der Stelle rein aus dem Zusammenhang wohl nur auf unsere Art möglich sein; der Zweck, eine solche Exegese auch hier durchzuführen, ist gewiß ein mehr Vertrauen erweckender Leitgedanke, als der, orthodoxer Christologie ein dictum probans zu rauben. Eben dieser unser Leitgedanke aber giebt uns eine ähnliche, ja eine besser begründete Zuversicht als die, mit welcher F. Chr. Baur das exegetische Resultat verkündigte: „Darüber sollte nun doch unter den Interpreten kaum mehr gestritten werden, daß Röm. 9, 5 Christus nicht Gott genannt wird.

IV. Anhangsweise möge es noch gestattet sein, auf einen ungesuchten Vorteil unserer Exegese von Röm. 9, 5 hinzuweisen. Sie läßt nämlich eine viel unmittelbarere und dabei reichere, erbauliche Verwertung der Perikope V. 1—5 zu als jede andere

Erklärung. Natürlich soll damit nicht die Beweisführung fortgesetzt, sondern nur eine Folgerung aus dem Resultat derselben gezogen werden. Das objektive, sozusagen geschichtsphilosophische Problem der „Verwerfung" Israels liegt uns heutigen Christen doch zu fern, als daß es direkt zum Gegenstand erbaulicher Betrachtung gemacht werden könnte. Für Paulus war es seiner individuellen Stellung wegen ein direkt religiöses Problem; für uns ist es das nicht, oder doch nicht in erster Linie; so wenig als uns die Aufzählung alttestamentlicher Gnadengüter direkt erbaut. Viel mehr individuell religiöses Leben bekommt die Perikope nach unserer Erklärung: wir können darin ein anschauliches, ja geradezu typisches Beispiel erblicken für die allzeit giltige Wahrheit, daß die Weisheit der Wege Gottes, weil vom kurzsichtigen Menschenverstand nicht ohne weiteres kontrollierbar und doch ins Leben des Einzelnen nach allen seinen Beziehungen so tief eingreifend, vom unmittelbar Beteiligten (wie hier Paulus) oft am wenigsten durchschaut wird, wie diese menschliche Kurzsichtigkeit zur Versuchung werden kann, wie aber selbst die schwersten Welträtsel im Namen Christi zwar nicht sofort ihre theoretisch-klare Lösung finden, wohl aber ihren Stachel für das religiöse Empfinden verlieren. Vielmehr als die Auseinandersetzung mit der Geschichtsthatsache der Verwerfung Israels interessiert den einfachen, Erbauung suchenden Christen die Auseinandersetzung des Paulus mit seinem Temperament, mit seiner Liebe zum Volk Israel, das er dahinten gelassen, mit seinem leidenschaftlichen Patriotismus. Wie sich mit einer menschlich-edlen Regung (vgl. unter diesem Gesichtspunkt eine schöne Äußerung von Kaftan, Preuß. Jahrb. 1899, Aprilheft) in ihrem Extrem sofort eine leise Abweichung vom christlichen demütigen Glauben an den Vatergott verbindet, und wie ein christliches Gewissen, durch den einen Gedanken an Christus geweckt, auch gegen die leiseste Hintansetzung des christlich-religiösen Gottesglaubens reagiert: das ist hier in typischer Lebendigkeit zu sehen; das ist aber auch nicht mehr ein objektiv-theoretischer Gedanke, sondern eine in vielen individuellen Formen zu beobachtende, praktisch-religiöse Erfahrungswahrheit, und mit solchen hat es die Erbauung zu thun.

Rezensionen.

1.

Die Hauptprobleme des Lebens Jesu. Eine geschichtliche Untersuchung von **Fritz Barth,** Lic. th., ordentl. Prof. an der Universität Bern. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1899. XII und 280 S.

Das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Geschichte ist in den letzten Jahren vielfach erörtert worden. Man kann beinahe sagen, daß in der christlichen Apologetik an die Stelle der früher üblichen Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft die mit der Geschichtswissenschaft getreten ist; zum mindesten ist jene von dieser in die zweite Linie zurückgedrängt worden. W. Herrmann, M. Kähler, Ad. Harnack, M. Reischle, Th. Häring, H. Cremer, O. Ritschl, Eberh. Vischer u. a. haben sich in mannigfach fördernder Weise an der Diskussion beteiligt. So weit das Ergebnis bis jetzt zu übersehen ist, dürfte es sich in die zwei Sätze zusammenfassen lassen: 1) Der christliche Glaube kann auf eine historische Begründung nicht verzichten; denn nur durch die Berufung auf historische Thatsachen kann er dem Vorwurf der Illusion und Willkür wie den von innen stammenden Schwankungen seiner Zuversicht begegnen. Und 2) die unserem Glauben zu Grunde liegende Geschichte wird nur dem Heilsverlangen zur Offenbarung. Die religiöse Geschichtsauffassung handhabt darum auch Maßstäbe des Verstehens, die in der Geschichtswissenschaft nicht allgemein giltig sind. Hinter der historischen Methode steht immer eine Weltanschauung, entweder die religiöse des Glaubens oder die nichtreligiöse des immanenten Erklärens.

Im Mittelpunkt der Erörterung stand naturgemäß die Frage nach dem Recht und der Möglichkeit der geschichtlichen Erforschung des Lebens Jesu. Der Gang der Verhandlungen dürfte gezeigt

haben, daß die Erklärungen A. Ritschls und M. Kählers, welche diese gänzlich zu verwerfen schienen, mehr gegen eine bestimmte Methode als gegen die Aufgabe selbst gerichtet waren. Es ist nicht möglich mit Ritschl die maßgebende Offenbarung Gottes in der Geschichte zu suchen oder mit Kähler dem Zeugnis der ersten Gemeinde ein „Charakterbild" Jesu zu entnehmen, ohne daß man auf historische Fragen über den Inhalt und Verlauf des Lebens Jesu geführt wird. Als Mahnungen an die Grenzen des geschichtlichen Wissens und an die innere Bedingtheit des Verständnisses der Heilsgeschichte behalten die erhobenen Einwendungen ihren bleibenden Wert.

Ist demnach die geführte Verhandlung gewiß nicht ergebnislos gewesen, so genügt doch zur Lösung der schwebenden Fragen die bloße erkenntnis-theoretische Untersuchung über das Wesen der Glaubenserkenntnis und über die historische Methode nicht. Zu der prinzipiellen Diskussion muß der praktische Versuch kommen, die historische Aufgabe selbst vom Standpunkt des Glaubens zu lösen. Einen wertvollen Versuch dieser Art hat der Verfasser der hier anzuzeigenden Schrift unternommen. Er bietet keine Lehre Jesu in zusammenhängender Darstellung; er beschränkt sich auf die „Hauptprobleme" der evangelischen Geschichte. Aber die von ihm untersuchten Hauptpunkte sind durchweg von der Art, daß in ihnen die entscheidenden Fragen der Geschichtsforschung und die wesentlichen Interessen des Glaubens zusammentreffen. So ist seine Schrift, wenn man so will, ein Exempelbuch zu den Prinzipienfragen, in deren Erörterung wir zur Zeit stehen.

Nach der Vorrede will Barth durchaus historisch zu Werke gehen. Unbeengt durch die Schranken einer dogmatischen Schule will er einfach aus den Quellen ermitteln „wie es gewesen und wie es zugegangen ist," geleitet nur von der „Ehrfurcht und Liebe", die mit dem Glauben an Christus gegeben sind. (S. V f.). Da die sehr bestimmte Ablehnung der dogmatischen Betrachtung fast auf die Vorstellung führen könnte, als müßte der Dogmatiker ein anderes Verfahren wünschen, so darf ich ihm wohl die Versicherung geben, daß die Dogmatik, wie ich sie verstehe, gegen diese Grundsätze durchaus nichts einzuwenden hat. Weit entfernt dem Glaubensverständnis der Offenbarungsgeschichte Vorschriften zu geben, will sie vielmehr selbst ihre Arbeit auf dieses gründen. Die Glaubensfragen, die sich dabei erheben, sind, wie mir scheint, für den Vertreter der historischen und der systematischen Theologie durchaus dieselben. Ebenso kann aber auch ein Dogmatiker für historische Fragen Sinn und Verständnis besitzen. So dürfte beispielsweise M. Kähler, bei dem Barth „dogmatische Befangenheit" anzunehmen geneigt ist (S. V), mit seiner Mahnung an die Schranken, die der Leben-Jesu-Forschung durch die Beschaffenheit der Quellen gezogen sind, einen echt historischen Gesichtspunkt geltend gemacht haben. Lassen wir uns also durch eine solche

Scheidung der Fächer das Bewußtsein einer gemeinsamen Aufgabe nicht verdunkeln!

Die erste und in vieler Hinsicht entscheidende Rolle unter den Problemen des Lebens Jesu spielt die Frage nach seinen Quellen. Ihr ist die Einleitung S. 1—31 gewidmet. Hinsichtlich der synoptischen Evangelien folgt der Verfasser der sogenannten Zwei-Quellen-Hypothese. Die eine Hauptquelle, die Redensammlung, ist vermutlich in der ersten Hälfte der 60er Jahre von Matthäus hebräisch oder aramäisch in Palästina verfaßt (S. 16). Markus fügt dazu die Thaten Jesu nach dem Bericht eines Augenzeugen, wahrscheinlich des von der Ueberlieferung genannten Petrus. Er schreibt kurz vor 70 in Rom. Die Redensammlung hat er gleichfalls, aber „in einer weniger ursprünglichen Fassung" benützt. (S. 13). Lukas verwendet einerseits die Redensammlung, andererseits den Markusbericht, verbindet aber damit noch andere schriftliche Aufzeichnungen (S. 127). Sein Evangelium ist bald nach 70 entstanden. Das späteste Evangelium ist der griechische Matthäus, der mit Lukas die zwei Hauptquellen teilt und dazu Stücke mündlicher Ueberlieferung fügt. Er schreibt bereits nach einem bestimmten schriftstellerischen Plan, wahrscheinlich in der domitianischen Zeit. (S. 167). Man wird diesen Ansätzen in den meisten Punkten zustimmen können. Nicht ausreichend motiviert ist jedoch die Annahme, daß Markus die Redensammlung benützt habe, und daß sie gerade dieser ältesten unserer Evangelienschriften in einer sekundären Gestalt vorgelegen haben soll. Da ist es doch einfacher, für Markus an das Schöpfen aus petrinischer und anderweitiger mündlicher Ueberlieferung zu denken. Die letztere wird man vermutlich überhaupt in reicherem Maße zur Aufhellung der Evangelienfrage herbeizuziehen haben.

Den synoptischen Evangelien stellt Barth das vierte als selbstständige Geschichtsquelle an die Seite. Seine Christusreden dürfen zwar nicht ohne weiteres für ipsissima verba magistri gehalten werden (S. 245), aber sie fließen auch nicht einfach aus der Logosidee und ebenso wenig ist die johanneische Geschichtserzählung eine ideale Komposition unter Anlehnung an synoptische Stoffe (S. 19—22). Für den Verfasser des Evangeliums ist nicht ein vom Apostel verschiedener „Presbyter" Johannes, sondern mit hoher Wahrscheinlichkeit der Apostel selbst zu halten (S. 29). Wir verkennen das Gewicht der Gründe nicht, welche diese Lösung der johanneischen Frage nahelegen; das hohe, einheitliche, unverkennbar aus der Fülle persönlicher Erfahrung geschöpfte Christusbild und das schwer zu entkräftende Zeugnis der Überlieferung werden die Entscheidung immer wieder in diesem Sinne beeinflussen. Aber daneben stehen doch ausgesprochene Züge sekundärer, reflektierender, lehrhafter Wiedergabe des Stoffes, die sich nicht mehr als unmittelbares Zeugnis sondern als selbständige Verarbeitung eines solchen charakterisieren

und es unmöglich machen, das 4. Evangelium zur geschichtlichen Hauptquelle zu erheben. Und dazu müßte es nach den Barthschen Voraussetzungen ohne Frage werden. Steht es so, daß keiner unserer drei Synoptiker Apostel und Augenzeuge gewesen ist (S. 17 f.), während der 4. Evangelist diesen Vorzug vor ihnen voraus hat, dann müßte man in allen Differenzen der synoptischen und der johanneischen Berichterstattung regelmäßig der letzteren den Vorrang zuerkennen. Das muß ich aber für eine historische Unmöglichkeit halten. Wir können das 4. Evangelium nicht mit einem solchen Gewicht in die Wagschale legen, daß die synoptische Tradition zu einer Quelle zweiten Ranges wird. Gewiß tritt uns im 4. Evangelium das tiefste und universellste religiöse Verständnis der Person Jesu entgegen, das so wohl nur ein unmittelbarer Herrnschüler zu vermitteln im stande war, und mancher einzelne Zug seiner Erzählung darf für treue geschichtliche Erinnerung gehalten werden. Allein darum können wir für das 4. Evangelium doch noch nicht mehr in Anspruch nehmen, als ein ähnliches Verhältnis zu den johanneischen Erinnerungen, wie es dem Markus-Evangelium zu den petrinischen zukommt. Das scheint mir die Linie, über die wir nicht hinausgehen dürfen. Praktisch dürfte sich aber auch Barths eigenes Verfahren nicht allzuweit von ihr entfernen. Auch er nimmt die synoptische Predigt vom Gottesreich zum Ausgangspunkt und legt auch sonst meist mit synoptischen Stoffen den Grund, der dann durch die johanneischen Aussagen nur befestigt und erweitert wird. So darf man aber nur dann zu Werke gehen, wenn man in den synoptischen Evangelien Geschichtsquellen sieht, die dem 4. Evangelium mindestens ebenbürtig sind, ja die eigentliche Basis unseres geschichtlichen Wissens vom Leben Jesu bilden.

Die Untersuchung selbst gliedert sich in folgende sechs Abschnitte: 1) Jesu Predigt vom Reich Gottes, 2) das Verhältnis Jesu zum Alten Testament, 3) die Wunder im Leben Jesu, 4) die Weissagung Jesu von seiner Wiederkunft, 5) der Tod und die Auferstehung Jesu, 6) das Selbstbewußtsein Jesu.

Die wesentlichen Ergebnisse des 1. Abschnitts sind die folgenden: Jesu Reichspredigt ist inhaltlich nicht durch die jüdische Apokalyptik bestimmt, sie schließt sich vielmehr an die Geschichte und Prophetie des A. T. an. Unter Ablehnung der politischen Hoffnungen seiner Zeitgenossen beschreibt Jesus den Zustand der Gottesherrschaft auf Grund seiner persönlichen Gotteserfahrung und stellt ihn der Macht des Bösen — und, wie ich hinzufügen möchte, des Übels — in der Welt entgegen. Jesu Reichsvorstellung ist so in ihrem Kern religiös-sittlicher Art. Darum ist ihm das Gottesreich auch nicht bloß eine eschatologische Größe. Es ragt in die Gegenwart herein und entfaltet sich in der Geschichte. Die Reichsvollendung bleibt nichtsdestoweniger eine That Gottes. Sie wird

zwar in israelitischen Farben geschildert, geht aber in Jesu Perspektive über die Schranken Israels und der Erde hinaus. (Vergl. die Zusammenfassung S. 64—66). Daß der Verfasser ebenso die einseitig eschatologische wie die einseitig immanente moralische Auffassung der Gottesherrschaft ablehnt und zwischen dem religiös-sittlichen Kern und seiner zeitgeschichtlich bedingten Fassung und Veranschaulichung unterscheidet, scheint mir volle Anerkennung zu verdienen. Nur ein untergeordneter Punkt dürfte der Revision bedürftig sein. Nach den Untersuchungen G. Dalmans (Worte Jesu I, S. 75 ff. und 167 ff.) ist es kaum mehr möglich zu bestreiten, daß in *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* die Himmel Umschreibung des Gottesnamens sind. Daß Jesus die umschreibende Redeweise vermieden hat, wie S. 40 zu lesen steht, ist angesichts der zahlreichen Nachweisungen des Gegenteils in der angeführten Schrift nicht aufrecht zu erhalten.

Der 2. Abschnitt untersucht zuerst den Umfang, in welchem Jesus die kanonischen und außerkanonischen Schriften Israels benützt. Er hebt sodann gut die religiös-praktische Verwendung des Schriftinhalts in der Verkündigung Jesu hervor. Der Gehalt der alttestamentlichen Offenbarung wird in seiner Tiefe erschlossen, während die Fragen, welche erst die gelehrte Arbeit in der Kirche geschaffen hat, wie Abfassungsverhältnisse der Schriften, Unterschied von Auslegung und Anwendung außer Betracht bleiben (S. 72—76). Dem Gesetz gegenüber erklärt es Jesus Matth. 5, 17 für seine Aufgabe, dasselbe zu vollenden, d. h. zu seiner vollen Wirkung zu bringen (S. 95). Die ceremoniellen Bestandteile ordnet er den sittlichen Forderungen unter (S. 80 f.). Er sieht im A. T. neben dem Ausdruck des bleibenden Willens Gottes auch pädagogische Anordnungen von vorübergehender Bedeutung (S. 89). So verbindet Jesus mit der Pietät die Kindesfreiheit, die sich auf Grund vollen Verständnisses berechtigt weiß, Vergängliches und Unvergängliches zu unterscheiden. (S. 99 f.). Damit sind gewiß die Gesichtspunkte richtig bezeichnet, unter denen Jesu Stellung zum alttestamentlichen Schriftwort aufgefaßt sein will.

Der 3. Abschnitt charakterisiert in seinem Eingang Art und Bedeutung der Wunder Jesu. Sie sind nie bloße Schaustücke und niemals strafenden Inhalts, sondern liegen stets in der Richtung des Erlöserberufs (S. 106 f.). Sie entspringen nicht aus einer der Person Jesu eignenden, göttlich absoluten Macht, sondern sind ihm vom Vater verliehen als seine messianische Legitimation. Auch bleiben sie durch den Glauben der Empfänger bedingt, ohne daß doch der Wunderglaube schon der vollendete Glaube wäre (S. 110 f.). Die natürliche, symbolische oder mythische Wunderdeutung mag auf einzelne Vorgänge anwendbar sein, auf das Ganze der evangelischen Berichte ausgedehnt wird sie absurd (S. 112 f.). Wir müssen die Thatsache anerkennen, daß von

Jesus außerordentliche Wirkungen ausgegangen sind. Ein Wunderbegriff jedoch, der mit einem mechanischen Dualismus des Natürlichen und des Übernatürlichen rechnet, ist der Heil. Schrift fremd. Wunder ist hier einfach ein unbegreifliches Ereignis. Der negative Begriff des Übernatürlichen besagt sehr wenig. Da unser Naturbegriff ein subjektives Moment in sich schließt (Natur = uns bekannter Zusammenhang der Dinge), so läßt sich zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen keine objektive Grenze ziehen (S. 114 f.).

Wir können uns nur freuen, dem Verf. hier auf dogmatischem Boden zu begegnen. Gewiß müssen wir unterscheiden zwischen unseren Naturbegriffen, denen das Wunder zuwider läuft, und der wirklichen Natur, mit der es irgendwie vereinbar sein muß, wenn es in ihrem Zusammenhang auftritt. Wir haben nicht die metaphysische Aufgabe, eine exakte Grenze zwischen einem natürlichen und einem übernatürlichen Abschnitt der Wirklichkeit zu ziehen. Wir sollen uns nur kritisch darauf besinnen, daß die Natur, deren gesetzmäßigen Zusammenhang wir durchschauen, einen der Erweiterung fähigen und bedürftigen Ausschnitt der Wirklichkeit darstellt. Deshalb bleibt das Wunder für das wissenschaftliche Erkennen ein unzugängliches Geheimnis, während es in die umfassendere Weltanschauung des Glaubens als ein fester Posten eingestellt werden kann. Nur hätte man in diesem Zusammenhang gerne eine nähere Erklärung darüber hören mögen, wie der Verf. gegenüber der historischen Methode die Annahme des Wunders verantwortet. Er wäre dadurch auf eine Nachweisung der metaphysischen Elemente geführt worden, die der als „exakt" geltenden historischen Methode zu Grunde liegen. Einen wertvollen Beitrag zur Erörterung dieser Frage hat Ed. Lempp im Ev. Kirchenblatt für Württemberg 1897, Nr. 15—19, gegeben.

Aus dem weiteren Inhalt dieses Abschnittes, der die Hauptklassen der Wunder Jesu bespricht, hebe ich nur noch hervor, was über die Heilung von Dämonischen bemerkt wird. Die Vorstellung von dämonischer Besessenheit gehört der Denkweise des nachexilischen Judentums an und es kann nicht wohl bezweifelt werden, daß Jesus diese Zeitvorstellung geteilt hat. Der Verfasser zeigt sodann eingehend, daß schon im Altertum christliche Ärzte und gebildete Nichtärzte wie Origenes und Augustin an physische Krankheit gedacht haben. (S. 126). Angesichts dieses Sachverhalts mag man sich doch fragen, welchen Grund wir haben sollten, wieder hinter diese Einsicht zurückzugehen.

Der 4. Abschnitt ist ganz der Parusieweissagung gewidmet. Der Versuch einer kritischen Beseitigung derselben wird abgelehnt. Die Parusiehoffnung gehört notwendig zur Durchführung des Messiasanspruchs gegenüber dem anscheinenden Mißerfolg. (S. 144). Neben Aussagen, welche eine mögliche Verzögerung der Parusie andeuten (S. 146) und

eine genauere Zeitbestimmung für unmöglich erklären (S. 167), stehen solche, die sie als nahe bevorstehend ankündigen. Alle Stellen letzterer Art als Mißverständnisse der Jünger aufzufassen, ist unmöglich (S. 163—165). Dagegen müssen wir uns erinnern, daß dieser Ausblick in die Zukunft unter dem Gesetz aller Prophetie steht. Diese ist stets bedingt; ihre Erfüllung kann je nach dem menschlichen Verhalten Aufschub oder Modification erfahren (S. 168 ff.). Im vorliegenden Fall ist das aufhaltende Moment in der bußfertig-gläubigen Aufnahme des Evangeliums durch die Heiden zu sehen. Anstatt des Gerichts kam die Gnadenzeit der Heidenkirche (S. 172). Die christliche Hoffnung auf die Vollendung der Gemeinde unter der Königsherrschaft Christi wird dadurch nicht erschüttert, daß die Parusie zur erwarteten Zeit nicht eingetreten ist (S. 174 ff.).

Man muß anerkennen, daß der Verfasser dem in der Parusieweissagung liegenden Problem scharf ins Auge sieht und jede Erleichterung zurückweist, die das historische Gewissen belasten könnte. Sein Hinweis darauf, daß Jesu Enthüllung der Zukunft nicht göttliches Wissen sondern prophetisches Schauen ist mit der unbestimmten Weite und der geschichtlich bedingten Perspektive, die diesem eignet, trifft gewiß das Richtige. Fraglich erscheint mir dann nur, ob wir das Recht und die Pflicht haben, darüber hinausgehend die neue Thatsache zu bezeichnen, welche die Erfüllung der Parusieweissagung verzögert habe. Damit nimmt man seinen Standort doch in einer für unser Urteil unzugänglichen Region oberhalb der Geschichte. Richtiger wird man dabei stehen bleiben, daß hier, wie sonst, erst die Geschichte selbst die Weissagung endgültig deutet, die dem Zeithorizont angehörige Hülle abstreift und den in ihr liegenden Kern ewiger Wahrheit zur Entfaltung bringt.

Der 5. Abschnitt behandelt die Fragen, die sich an Jesu Tod und Auferstehung knüpfen. Die geschichtliche Motivierung des Todesloofes Jesu liegt in dem Gegensatz zwischen seiner Reichspredigt und dem von den leitenden Kreisen des Volks zäh festgehaltenen jüdischen Messiasprogramm. Eine Ahnung dieses Ausgangs war in Jesu ohne Zweifel schon frühe und nicht bloß durch den äußeren Mißerfolg, sondern noch mehr durch die prophetische Weissagung geweckt worden (S. 63. 178). Zur offenen Aussprache als volle Gewißheit kommt sie erst vor dem Aufbruch zur letzten Reise (S. 182). Die dreifache Leidensverkündigung darf als historisch gelten, wenn sie schon ursprünglich allgemeiner gelautet haben wird (S. 183 f.). Das Wort vom λύτρον besagt, daß Jesus sein nicht durch die Sünde verwirktes Leben zur Rettung der vielen hingiebt, deren Leben durch Sünde verwirkt ist (S. 191 f.). Das Abendmahl ist Abbild und Zueignung der Wirkungen des Versöhnungstodes Jesu (S. 195 f.). Der von Paulus hinzugefügte Befehl der Wiederholung ist sachgemäß, vielleicht auch dem Apostel schon über-

liefert (S. 197). Auch Paulus denkt die Kommunion mit Christus als eine geistig-reale; dies ist gegen rationalistische wie theosophische Deutungen fest zu halten (S. 201). Die orthodoxe Satisfaktionslehre geht in mehrfacher Hinsicht über die Aussagen Jesu vom Heilswert seines Todes hinaus. Das Opfer ist nicht als Strafakt, die Sühne nicht quantitativ sondern persönlich-ethisch zu verstehen. Der biblische Grundgedanke ist, daß Jesus durch seine gehorsame Beugung unter Gottes heiliges Gericht und seine vertrauende Zuversicht zu des Vaters Liebe die der Menschheit gebührende Stellung zu Gott urbildlich verwirklicht und dadurch Gott die Vergebung der Sünde ohne Verletzung seiner sittlichen Ordnung ermöglicht hat. (S. 208 f.). Indem ich diesen Gedanken voll zustimme, ist es mir nur zweifelhaft, ob man zwischen dem Begriff des λύτρον und dem des Opfers so bestimmt zu unterscheiden berechtigt ist, wie Barth S. 190 thut. Ohne Zweifel liegt dem Wort vom Lösegeld Jes. 53 zu Grunde; dort ist aber der sühnende Wert des Leidens des Gerechten bereits mit einer vergeistigten Auffassung des Opfers kombiniert und darin scheint es mir begründet, daß für die neutestamentliche Versöhnungslehre beide Gedanken sich verschmelzen.

Die Schwierigkeiten, die in den Auferstehungsberichten liegen, werden von Barth in keiner Weise verhüllt und auf eine Ausgleichung der Differenzen, bei der „jeder Buchstabe der einzelnen Berichte stehen bleibt", wird mit Recht verzichtet (S. 211). Dafür hebt der Verfasser um so nachdrücklicher die psychologische Wahrscheinlichkeit des Verhaltens der Jünger gegenüber der Auferstehungsbotschaft, ihre durch Bedenken und Zweifel siegreich hindurchbrechende Gewißheit, den einheitlich geschlossenen Kreis der letzten Mitteilungen des Auferstandenen hervor (S. 213 ff.). Die Visionshypothese genügt den Berichten nicht. Die Quellen nötigen dazu, an persönliche Begegnungen mit dem in einen höheren Lebensstand versetzten Herrn zu denken und da die Vorstellung einer rein geistigen Fortexistenz auf hellenistischem wie auf jüdischem Boden nicht unbekannt war, so ist es nicht richtig, daß dieser Gedanke sich unwillkürlich in die Form des Auferstehungsglaubens hätte kleiden müssen (S. 218). Wer der thatsächlichen Auferstehung Jesu den Glauben versagt, thut dies nicht aus rein historischen Gründen, sondern unter dem Zwang einer Weltanschauung, die für das Wunder keinen Raum hat (S. 219 f.). Zum Schlusse wird zutreffend bemerkt, daß nicht die Auferstehung für sich allein uns der messianischen Würde Jesu gewiß mache, sondern daß der ganze Gehalt seines Lebens zugleich die Auferstehungsgeschichte trage und verbürge, wie er in ihr seine Krönung finde (S. 221).

Wir halten diese Ausführung über die Auferstehung für ein Muster ebenso überzeugungsvoller wie besonnener Apologetik. Besondere Hervorhebung verdient es, daß der Verfasser nicht das leere Grab, das er als historische Thatsache voll anerkennt, zum Angelpunkt seiner Argumentation

macht, sondern Art und Inhalt der Erscheinungen des Auferstandenen. In der Thatsache des persönlichen Verkehrs Jesu mit seinen Jüngern muß der Glaube seinen Standort nehmen, nicht in irgend welchen möglicherweise richtigen Theorien über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes, die doch niemals zum Rang abschließender Gewißheit zu erheben sind.

Der reichhaltige 6. Abschnitt unternimmt es mit historischen Mitteln ein Gesamtbild der Person Jesu zu zeichnen. Barth macht zunächst darauf aufmerksam, daß Jesus schon durch die Form seines Auftretens mehr als bloß prophetische Würde für sich in Anspruch nimmt. Nie leitet er seine Rede ein: „So spricht der Herr"; er redet stets in eigener Person, kraft einer habituellen Vollmacht (S. 223). Messianische Kundgebungen seiner Anhänger hält er lange Zeit zurück; gleichwohl erweist er sich vom Beginn seines Wirkens an als Messias. Lagardes Meinung, Jesus habe gar nicht der Messias sein wollen, wird schon durch den absichtsvoll messianischen Einzug in Jerusalem widerlegt (S. 224 f.). Am liebsten nennt er sich „den Sohn des Menschen". Im Gegensatz gegen moderne entleerende Deutungen des Ausdrucks nimmt Barth an, daß derselbe ursprünglich an Psalm 8 anknüpfend die Königsstellung des Menschen als Gotteskindes gegenüber der Welt ausdrücke, sich aber später, nämlich seit dem Gespräch bei Cäsarea Philippi, durch Aufnahme der in Dan. 7, 13 enthaltenen Beziehungen bereichere und vertiefe (S. 226—232). Der Begriff würde also eine Entwicklung durchlaufen, deren Anfangspunkt Psalm 8, deren Endpunkt Dan. 7 bildeten. Ich gestehe, daß mir der Zusammenhang zwischen Psalm 8 und dem Selbstbewußtsein Jesu nicht deutlich geworden ist. Ohne Zweifel denkt Jesus so vom Menschen, wie es in Psalm 8 zu lesen steht. Dagegen vermisse ich den Beweis für die spezielle Anwendung dieser Schilderung auf Jesu Person. Ich meine darum, daß die einfache Herleitung des Namens aus Dan. 7 genügt. Im Sinne Jesu ist Menschensohn der Hoheitsname des messianischen Herrschers. Wer aber nicht gewillt war, auf die messianische Beurteilung seiner Erscheinung einzugehen, der konnte auch einfach bei der durch den Sprachgebrauch an die Hand gegebenen Bedeutung „Menschenkind" oder „Mensch" stehen bleiben, wie sie in Psalm 8 vorliegt und überhaupt geläufig war.

In lebendiger Ausführung wird nun der Doppelcharakter der Selbstaussagen Jesu geschildert, wie er einerseits sich ganz in die Reihe der Menschen und in die Abhängigkeit von Gott als dem allein Guten stellt (S. 232—37) und andererseits die höchste geistige und religiöse Autorität gegenüber seinen Jüngern in Anspruch nimmt: Sünde vergiebt, sich das Gericht zuschreibt, ihr Vertrauen und die Aufopferung jedes Gutes um seinetwillen beansprucht. In seinem Munde ist darum die Gottessohnschaft mehr als die bloße messianische Würde, welche

seine Zeitgenossen mit diesem Namen verbinden. Es liegt in ihr ein einzigartiges Verhältnis der Gemeinschaft mit Gott, das auch gegenüber dem religiös-sittlichen Kindesverhältnis ein geheimnisvolles Plus in sich schließt (S. 240). Jesus ist nach Matth. 11, 27 die volle Offenbarung der heiligen Liebe Gottes in einem menschlichen Personleben (S. 244). In ihm wird Gottes Liebe zur rettenden Lebensmacht für die Menschheit (S. 247).

Für den religiösen Glauben ist damit das Höchste ausgesprochen. Erklärende Deutungen können dieses Selbstzeugnis nicht überbieten. Aber für unser Denken bleibt doch die Frage nach dem Ursprung dieses Lebens unvermeidlich. Sie empfängt im N. T. eine doppelte Antwort in der Erzählung von Jesu wunderbarer Erzeugung und in der Lehre von seiner Präexistenz. Die erstere gehört nicht zu dem gemeinsamen Gut neutestamentlicher Verkündigung. Sie findet sich nur im 1. und 3. Evangelium, während manche Stellen der Evangelien und der Briefe, vor allem die beiden Genealogien schwer mit ihr zu reimen sind. Möglicherweise ist sie zuerst von Lukas in eine von ihm vorgefundene alte Kindheitsgeschichte hineingetragen worden, weil ihm diese Erzählungsform in mündlicher Überlieferung entgegentrat und dem Glauben an Jesu Gottessohnschaft entsprechend schien. Bemerkenswert bleibt immer, daß die wunderbare Erzeugung erst in den zwischen 70 und 90 verfaßten Evangelien sich findet (S. 254—57). Der religiöse Gedanke, den diese Überlieferung ausdrückt, ist nach ihrer Verwendung bei den ältesten Kirchenlehrern (Justin, Irenäus, Tertullian) zu schließen, die Parallelisierung Christi mit Adam. Eine Gewähr für Jesu Sündlosigkeit vermag sie nicht zu bieten. Wohl aber ist sie der unentwickelte Ausdruck eines religiös wertvollen und wahren Gedankens, daß nämlich Jesus sein ganzes Dasein als Erlöser nicht von Menschen, sondern von Gott empfangen hat (S. 262).

Die Lehre von der Präexistenz ist der Erklärungsversuch, welchen die Apostel auf der Höhe ihrer geistigen Entwicklung der Thatsache des einzigartigen Sohnesbewußtseins Jesu gewidmet haben (S. 270). Die Wurzel dieses Gedankens ist nicht in jüdischen oder hellenistischen Ideen zu suchen. Zu Grunde liegen vielmehr Präexistenzaussagen Jesu selbst, die im 4. Evangelium erhalten sind und nicht als schriftstellerische Fiktionen abgethan werden können, da sie sich von den Reflexionen des Evangelisten charakteristisch abheben (S. 270 f.). Sie bilden denn auch den höchsten Ausdruck des religiösen Glaubens im N. T. Der Sohn als ewiger Gegenstand der göttlichen Liebe verbindet das geschichtliche Leben der Welt mit dem übergeschichtlichen Leben Gottes. Für ihn schafft Gott die Welt und seine Sendung ins irdische Dasein bildet die Bürgschaft für die Bestimmung der Menschheit zu gottebenbildlichem Leben (S. 273 f.).

Auch in der Behandlung dieser abschließenden christologischen Fragen,

die mit manchen und nicht bloß historischen Schwierigkeiten umgeben sind, bewährt der Verfasser das religiöse Feingefühl, das seine Arbeit auszeichnet. Auch wo auf Grund der Quellen keine volle historische Gewißheit zu erreichen ist, wie in der Beurteilung der Kindheitsgeschichte, da wird man doch das geschichtlich Wahrscheinliche richtig bezeichnet finden. Nur in einem Punkt möchte ich noch mehr kritische Zurückhaltung für geboten halten. Wer geneigt ist das 4. Evangelium für das Werk eines Johannesschülers zu halten oder auch nur in den Reden desselben ein weitgehendes Maß freier Bearbeitung anerkennt — was auch Barth nicht ausschließen will —, der wird es nicht für ein gesichertes geschichtliches Urteil halten können, daß die Präexistenzaussagen zum ursprünglichen Inhalt der Verkündigung Jesu selbst gehören. Er wird die Möglichkeit offen lassen müssen, daß uns auch in ihnen ein Stück von der Theologie der Urgemeinde entgegen tritt. Und er dürfte auch weiter sich veranlaßt sehen, diese in einen engeren Zusammenhang mit gegebenen Zeitvorstellungen jüdischer und hellenistischer Herkunft zu setzen als von Barth eingeräumt wird. Die Dogmatik würde auch diese Auffassung des geschichtlichen Sachverhalts nicht zu fürchten haben. Es würden dann nur um so mehr die gesicherten Selbstaussagen Jesu namentlich Matth. 11, 27 ff. — die mir nicht unbekannte Anfechtung auch dieser Stelle muß ich für unbegreiflich halten — die Basis der Christologie bilden müssen. Wir stünden dann auch hier vor der Thatsache, daß das religiöse Zeugnis ursprünglich, die theologische Erklärung sekundär und zweiten Ranges ist.

Nimmt man aber Stellen wie Matth. 11, 27 zum Kanon, dann scheint mir eine andere neutestamentliche Gedankenreihe, die Barth nicht näher verfolgt hat, sich am nächsten an dieses grundlegende Zeugnis anzuschließen, die Aussage der Immanenz Gottes in Christus. Sie bildet noch weit mehr als der Präexistenzgedanke den Grundton der johanneischen Reden (vergl. 10, 38; 14, 10 f. 20; 17, 21. 23) und fehlt auch bei Paulus nicht (2 Kor. 5, 19. Col. 1, 19; 2, 9). Sie ist die ganz auf religiösem Boden erwachsene und verharrende Erläuterung des Wortes, daß nur der Vater den Sohn kennt und nur der Sohn den Vater wahrhaft offenbaren kann. Sie hat auch seit Schleiermacher immer wieder einen Ausweg aus den dogmatischen Subtilitäten und psychologischen Schwierigkeiten gezeigt, in welche bestimmte Fassungen des Präexistenzgedankens nach dem Zeugnis der alten und neueren Dogmengeschichte verwickeln konnten. Damit will ich die Dogmatik keineswegs davon dispensieren, auch der unverlierbaren Wahrheit des Präexistenzgedankens Rechnung zu tragen. Aber es scheint mir ebenso im historischen Interesse wie in dem der dogmatischen Methode notwendig, den sicheren Ausgangspunkt zu bezeichnen, der die höchste Norm für die christologische Arbeit der Kirche in sich trägt.

Mit lebhaftem Dank nehmen wir Abschied von dem anregenden und bedeutsamen Buch, das uns beschäftigt hat. Der Verfasser bietet uns in ihm die gereifte Frucht gründlicher Studien. Von der Fülle gelehrten, insbesondere auch patristischen Wissens, die es in sich schließt, und von der soliden und markigen Darstellungsweise, die seine Lektüre anziehend macht, hat diese Besprechung nur einen schwachen Begriff zu geben vermocht, da sie sich auf die großen Hauptsachen beschränken mußte. Möge es dazu beitragen, recht vielen, namentlich auch unter unseren jüngeren Theologen, die freudige Zuversicht zu der Vereinbarkeit des historischen Wahrheitssinnes mit dem Glauben des evangelischen Christen zu stärken!

Leipzig. O. Kirn.

2.

Nicolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Sein Leben und Wirken dargestellt von **Hermann Römer**, Prediger der Brüdergemeine in Christiania. Zum Gedächtnis der Geburt des Grafen am 26. Mai 1900 herausgegeben im Auftrag der Direktion der evangelischen Brüder-Unität. Gnadau, Verlag der Unitäts-Buchhandlung, 1900. 192 S. 8.

Eine wissenschaftlich genügende Biographie Zinzendorfs besitzen wir nicht. Es ist auch nicht zu vermuten, daß wir sie demnächst erhalten werden. Denn so lohnend die Aufgabe ist, so schwer ist sie auch: sie fordert nicht nur weitschichtige neue archivalische Studien, sondern — was seltener ist, als der Bienenfleiß archivalischen Suchens und gewissenhafte Verwertung eines ausgedehnten Quellenmaterials, — umfassende theologische, kirchengeschichtliche und allgemein=geschichtliche Bildung, dazu einen großen weiten Blick, wirklichen Reichtum an Geist, Kenntnis der Welt und Kenntnis weltfremder Konventikel-Frömmigkeit, eine nüchterne Sicherheit des christlichen Urteils und ein sympathisches Verständnis für das, was groß, epochemachend und liebenswert an Zinzendorf ist. Gewiß, diese Erfordernisse, so verschiedenartig sie sind, schließen sich nicht aus — es wäre ein Unrecht gegen unsern Christenglauben, wenn man das sagte! —; aber wie selten werden sie in einem Subjekt vereinigt sein!

Daß die Brüdergemeinde zur Bisäcularfeier Zinzendorfs eine den Forderungen der modernen Wissenschaft entsprechende gelehrte Biographie ihres Stifters nicht geliefert hat, ist daher sehr begreiflich. Es ist eine gemeinverständliche für „die Mitglieder der Brüdergemeinde und ihre Freunde“ bestimmte Lebensbeschreibung, welche die Direktion der Unität zum Gedächtnis der Geburt des Grafen Zinzendorf publiziert. Wissenschaftliche Entdeckungen oder wesentlich neue Gesichtspunkte in der Beurteilung Zinzendorfs wird man von solcher Biographie nicht erwarten, findet sie in ihr auch nicht. Aber die Erwartungen, die man an das Büchlein stellen kann, erfüllt es. Es ist eine von guter Sachkenntnis zeugende, pietätvolle und doch die nötigste Kritik nicht unterlassende lesbare Darstellung, die hier geboten wird, eine Darstellung, die es verdient, an die Stelle der ältern für verwandte Leserkreise bestimmten Biographieen Zinzendorfs zu treten.

Sachliche Irrtümer habe ich in dem Buche kaum gefunden. Daß der Ankauf Berthelsdorfs S. 29 ins Jahr 1721 gesetzt wird, anstatt in das Jahr 1722 (Spangenberg S. 213), wird ein Druckfehler sein; die Angabe, Zinzendorf sei am 25. Mai 1721 (statt 26. Mai) mündig geworden (S. 24), wird ebenso zu beurteilen sein, oder als ein Mißverständnis der Bemerkung Spangenbergs (S. 175) angesehen werden müssen, daß Z. am 25. Mai 1721 „seine Minderjährigkeit beschlossen habe“; daß Z. in Wittenberg mit Val. Ernst Löschers Vater, dem alten Kaspar Loescher († 1718), „wohl bekannt gewesen ist“ (S. 25), mag richtig sein — ich kanns nicht kontrollieren —, doch Val. E. Löschers Wohlwollen damit zu begründen, ist schwerlich richtig: Z. selbst erwähnt in dem gleichen Zusammenhange, daß D. Val. E. Löscher selbst ihn von Wittenberg her gekannt habe (Spangenberg S. 199). Einen argen Irrtum, der aber allein steht, hat R. sich S. 25 zu Schulden kommen lassen. Er spricht hier davon, daß Zinzendorf zur Rechtfertigung seiner Dresdener Hausversammlungen sich auf Art. Smalc. pars III art. 4 berufen habe: ... „Zum vierten [scil. giebt das Evangelium Rat] durch die Kraft der Schlüssel, und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum Matth. 18: Ubi duo fuerint congregati etc.“ R. giebt diese Worte deutsch und bemerkt: „Freilich sind die letzten Worte auch in der deutschen Übersetzung lateinisch stehen geblieben, sodaß ihre Bedeutung denen, die nicht Latein verstehen, entgeht, und die Vermutung liegt nahe, daß die Absicht war, daß die Laien sie nicht verstehen sollten!“ Luthers — übrigens schon 1536, nicht erst 1537 verfaßten — sog. Schmalkaldischen Artikel sind deutsch geschrieben, das Lateinische ist Übersetzung; Luther hat den Schluß des Artikels lateinisch formuliert, weil das „mutuum colloquium“ ein terminus technicus geworden war, und hat die Bibelstelle, wie gelegentlich auch sonst in den Art. Smalc., in dem den Römischen bekannten lateinischen Texte citiert.

Waren doch die Art. Smalc. „Artikel, so da hätten sollen aufs Konzil nach Mantua". Die „naheliegende Vermutung" ist also eine thörichte Insinuation.

Die Anordnung des Stoffes ist im Ganzen durchaus geschickt: sie folgt, soweit es bei einem Zusammennehmen der zusammengehörigen Entwicklungsreihen möglich ist, im Wesentlichen der Chronologie; nur ein Abschnitt über den „Redner und Dichter" Z. unterbricht die chronologische Folge der Kapitel. Im Detail bietet für eine Biographie Z.'s die Anordnung große Schwierigkeiten: Z.'s Reisen, die verschiedenen Arbeitsgebiete, die Geschichte der Beziehungen der Gemeinde zu den Landeskirchen, das Werden der Verfassung, Zinzendorfs eigne Entwicklung zum Theologen — das alles so darzustellen, daß die einzelnen Entwicklungsreihen übersehbar bleiben, ohne daß die chronologische Übersicht über Z.'s Leben als Ganzes verloren geht, ist keine leichte Aufgabe. Römer hat sie für mehrere der einzelnen eben genannten Entwicklungsreihen mit Geschick gelöst; Z.'s Reisen aber und die Geschichte seiner „Theologen"-Qualität übersieht man nach Römers Buch nicht.

Das Interessanteste an dem Buche ist für den mit dem Stoffe Bekannten die Beurteilung der Persönlichkeit Zinzendorfs. Denn R. ist nicht einfach Panegyriker. Daß Zinzendorfs „Genie zu Extravaganzen aufgelegt" war, wie er selbst sagt, wird mehrfach mit Pietät hervorgehoben, die Jahre der Krisis in der Gemeinde Herrnhaag werden weit offener und unbefangener behandelt, als es bei Spangenberg geschehen ist. Dennoch glaube ich, so wenig ich die Ritschl'sche Kritik, geschweige denn die Eck'sche mir aneignen kann, daß R. der Pietät noch zuviel nachgegeben hat. Die Geschichte der „Abtretung" der Braut an Heinrich XXIX. z. B. durfte nach Ritschls Buch nicht so kurz und so scheinbar unbefangen erledigt werden, wie es S. 23 geschieht. Auch die Übertragung des Ober-Ältestenamtes auf den Herrn Jesus ist m. E. zu sehr vom Standpunkte naiver Herrnhuter Pietät erzählt. Und ist es zuviel verlangt, wenn man meint, auch ein Angehöriger der Brüdergemeine selbst müsse schärfere Kritik üben an der Art und den Ausdrücken des Umgangs mit dem Herrn Jesus, der Zinzendorfs „Herzensreligion" charakterisiert? Römer sagt rühmend von Zinzendorf: „Niemand wurde mit ihm familiär; der Umgang mit ihm war der mit einem großen Herrn, den man verehrt" (S. 159; vgl. übrigens Spangenberg S. 632 und 228). Was seiner Hochgräflichen Gnaden gegenüber natürlich erscheint, sollte das gegenüber dem Herrn der Herrlichkeit nicht erst recht das Normale sein müssen?

Die Sprache des Buches ist schlicht und verständlich, und nur gelegentlich regt stark pietistische Färbung derselben die Kritik an, so z. B. wenn S. 46 von dem, was der Abendmahlsfeier vom 13. August 1727 folgte (Spangenberg S. 438 f.), gesagt wird: „Auch drückte der un-

sichtbare Herr seiner Kirche dem Werke zum Zeichen seines Wohlgefallens sein Siegel auf, indem Er am 13. August 1727 den Geist der Bruderliebe über die Gemeine ausgoß." Amüsiert hat mich, daß R. bei dem Worte „besuchen" denselben Provinzialismus (?) anwendet („besuchen" = „Besuch machen", z. B. S. 63: „im Herbst 1729 besuchte Z. zu Ebersdorf" und S. 90: „das Land, wo Z. damals besuchte"), der mir schon bei Spangenberg aufgefallen ist (z. B. im Register sub voce Berlin, Leuwarden, Montmirail, Olbrook, Rendsburg) und in der Bericht-Litteratur der Brüdergemeinde noch heute sehr häufig ist.

Von den fünf Bildern, die dem Buche beigegeben sind (Zinzendorf, seine erste Gattin, Friedrich v. Watteville, Christian David, Schloß von Berthelsdorf) ist das heliographisch reproduzierte Porträt Zinzendorfs, wenn ich nicht irre, eine Nachbildung des bekannten Gemäldes von Johann Kupetzky († 1740).

Bei der Korrektur kann ich nachtragen, daß das Buch inzwischen bereits in zweiter Auflage erschienen ist. Durch anderes Umbrechen des Satzes am Ende der Seiten 17—23 (neue Aufl. S. 17—24) ist das Buch um eine Seite länger geworden (S. 25—193 der neuen Auflage sind = 24—192 der alten), sonst ist es dasselbe geblieben: von den oben erwähnten Corrigendis ist nur der Druckfehler 1721 (S. 29) in 1722 (S. 30) verbessert worden. Eine dritte Auflage tilgt hoffentlich das böse Versehen hinsichtlich der Schmalkaldischen Artikel!

Halle a. S. F. Loofs.

Inhalt des Jahrganges 1900.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite
1. Blaß, Zu den zwei Texten der Apostelgeschichte 5
2. Treplin, Die Essenerquellen gewürdigt in einer Untersuchung der in neuerer Zeit an ihnen geübten Kritik 28
3. Bärwinkel, Johann Matthäus Meyfart 92

Gedanken und Bemerkungen.

1. Boehmer, מלך und נשיא bei Ezechiel 112
2. Ley, Zur Erklärung von Hiob 19, 26 117
3. Schulze, Die Unterlagen für die Abschiedsrede zu Milet in Apostelgeschichte 20, 18—31 119
4. Weiß, Der Eingang des ersten Korintherbriefes 125

Rezensionen.

1. Zahn, Einleitung in das Neue Testament; rez. von Haupt . . 131

Miscellen.

1. Die evangelischen Katechismusversuche bis auf Luthers Enchiridion . 161

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Bohn, Die Bedeutung des Buches der Jubiläen 167
2. Ebeling, Der erste Glaubensartikel in Luthers kleinem Katechismus 184
3. Köhler, Der Charakter des Johannes Falk und die Bedeutung seines Wirkens für die Geschichte der „Innern Mission" 212
4. Elsenhans, Beiträge zur Lehre vom Gewissen 228

Gedanken und Bemerkungen.

1. Knaake, Bemerkungen zum Briefwechsel der Reformatoren . . . 268
2. Schwartzkopff, Einige Bemerkungen zur wahrhaft geschichtlichen Methode in der Erforschung des Lebensbildes Christi 284

Rezensionen.

1. Doumergue, Jean Calvin; rez. von Lang 304
2. Wolf, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation; rez. von Ernst 323

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Ley, Charakteristik der drei Freunde Hiobs und der Wandlungen in Hiobs religiösen Anschauungen 331
2. Ryssel, Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach und ihre Herkunft 363
3. Rietschel, Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche 404

Gedanken und Bemerkungen.

1. Traub, Ein Beitrag zur Geschichte des Rechtfertigungsbegriffs . . 457

Rezensionen.

1. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik; rez. von Drews 473

Miscellen.

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1899 496

Viertes Heft.

1. Ryssel, Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach und ihre Herkunft 505
2. Kranichfeld, Der Gedankengang in der Rede des Stephanus Apg. 7, 2—53 541
3. Köhler, Über den Einfluß der deutschen Reformation auf das Reformationswerk des Johannes Honter, insbesondere auf seine Gottesdienstordnung 563

Digitized by Google

Seite

4. Schmid, Ein Blick in die Mitarbeit der Gebildeten in Großbritannien an der Lösung der naturwissenschaftlichen, religiösen und philosophischen Probleme mit besonderer Berücksichtigung der Werke des Herzogs von Argyll 609

Gedanken und Bemerkungen.

1. Zur Exegese von Röm. 9, 5 635

Rezensionen.

1. Die Hauptprobleme des Lebens Jesu; rez. von Kirn 645

2. Nicolaus Ludwig von Zinzendorf. Sein Leben und Wirken; rez. von Loofs 656

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google